تصوير ابو عبد الرحمن الكردي

ایمان یا بی‌ایمانی

مکاتبات اومبرتو اِکو و کاردینال مارتینی

ترجمهٔ علی اصغر بهرامی

نشر نی

ایمان یا بی‌ایمانی؟

مکاتبات اومبرتو اِکو و کاردینال مارتینی

۱۳۸۲/۱۵/۲۰

ایمـان یا بی‌ایمانی؟

مکاتبات اومبرتو اِکو و کاردینال مارتینی

ترجمهٔ
علی‌اصغر بهرامی

نشـر نی

اکو، اومبرتو، ۱۹۳۲ ـ م. Eco, Umberto
ایمان یا بی‌ایمانی؟/ مکاتبات اومبرتو اکو، کاردینال مارتینی؛ ترجمه علی‌اصغر بهرامی. ـ تهران: نشر نی، ۱۳۸۲.
۱۰۰ ص.
ISBN 964–312–705–2
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
عنوان اصلی: Belief or nonbelief a confrontation.
۱. اکو، اومبرتو، ۱۹۳۲ـ م. Eco, Umberto ـ فلسفه. ۲. مارتینی، کارلوماریا، ۱۹۲۷ـ م. Martini, Carlo Maria ـ فلسفه. ۳. اکو، اومبرتو، ۱۹۳۲ـ م. Eco, Umberto ـ نامه‌ها. ۴. مارتینی، کارلوماریا، ۱۹۲۷ـ م. Martini, Carlo Maria ـ نامه‌ها. ۵. ارزش‌های اجتماعی. ۶. فلسفه و دین. الف. مارتینی، کارلوماریا، ۱۹۲۷ ـ م. Martini, Carlo Maria ب. بهرامی، علی‌اصغر، ۱۳۲۶ـ ، مترجم. ج. عنوان.
۴۸۷ ی ۷ ک / PQ ۴۸۶۲ ۱۹۵
۱۳۸۲ ۱۳۸۲
کتابخانه ملی ایران ۲۰۱۹۲ـ۸۲ م

نشر نی

نشانی: تهران، خیابان فاطمی، خیابان رهی معیری، شمارهٔ ۵۸،
صندوق پستی ۵۵۶ ـ ۱۳۱۴۵، نشر نی تلفن ۵۹ و ۸۰۰۴۶۵۸
دفتر فروش: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده، شمارهٔ ۵۱۲ تلفن ۶۴۹۸۲۹۳ فکس ۶۴۹۸۲۹۴
کتابفروشی: خیابان کریم‌خان، نبش میرزای شیرازی، شمارهٔ ۱۶۹ تلفن ۸۹۰۱۵۶۱
www.nashreney.com

ایمان یا بی‌ایمانی؟ — Belief or Nonbelief ?
مکاتبات اومبرتو اِکو و کاردینال مارتینی — Umberto Eco and Cardinal Martini
ترجمهٔ علی‌اصغر بهرامی — Continuum, 2000
• چاپ اول ۱۳۸۲ تهران • تعداد ۱۶۵۰ نسخه • لیتوگرافی غزال • چاپ غزال
شابک ۲ـ۷۰۵ـ۳۱۲ـ۹۶۴ — ISBN 964-312-705-2

همهٔ حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است. — Printed in Iran

فهرست مطالب

مقدمه (هاروی کالس) ۷

مشغلهٔ ذهنیِ نادینی نسبت به روز بازپسین نوین (اومبرتو اکو) ۱۹

امید نقطهٔ پایانی است بر «پایان» (کارلو ماریا مارتینی) ۲۹

حیات آدمی چه زمانی آغاز می‌شود؟ (اومبرتو اکو) ۳۷

حیات آدمی جزء حیات خداوند است (کارلو ماریا مارتینی) ۴۷

مرد و زن به روایت کلیسا (اومبرتو اکو) ۵۵

کلیسا انتظارات را برآورده نمی‌کند، اسرار را پاس می‌دارد (کارلو ماریا مارتینی) ۶۹

انسان غیرمذهبی کجا به اشراق دست می‌یابد؟ (کارلو ماریا مارتینی) ۷۹

اخلاقیات در حضور آن دیگری زاده می‌شود (اومبرتو اکو) ۸۷

مقدمه

روزی که روزنامهٔ ایتالیایی لا کوره‌راد لاسرا[1] از اومبرتو اکو، رمان‌نویس- دانشور و کارلو ماریا مارتینی، اسقف- دانشور دعوت کرد تا در صفحه‌های آن روزنامه به مبادلهٔ دیدگاه‌های خود بپردازند، روشن بود که دبیران آن روزنامه کاری تازه و مبتکرانه می‌کنند. اما گمان نمی‌کنم می‌توانستند پیش‌بینی کنند که طرح آنها چه نتیجهٔ درخشانی به‌بار خواهد آورد. نامه‌نگاری اکو- مارتینی امکان گفت‌وگوی هوشمندانه پیرامون دین را در سطح تازه‌ای نوید می‌دهد. این نامه‌نگاری ثابت می‌کند که امکان دارد در این‌گونه مباحثه‌ها هر دو طرف موشکافی کنند و دیگری را به چالش بخوانند و درعین‌حال حرمت یکدیگر را حفظ کنند

1. *La Correra de la Serra*

و حتا همدل باشند. این نامه‌ها اکنون به چندین زبان ترجمه شده‌اند و در سراسر جهان منتشر خواهند شد. این اقدام نتیجهٔ خوبی به‌بار می‌آورد. شاید بد نباشد خوانندگان دو طرفِ این بحث را بهتر بشناسند.

در رمان تودرتویِ آونگِ فوکو[1]، اثر اکو یکی از شخصیت‌های داستان به دیگری می‌گوید: «من خودم در میلان متولد شده‌ام؛ اما خانواده‌ام اهل وال دائوسا[2] هستند.»

دیگری در جواب می‌گوید: «مزخرف نگو. پیدمونتی‌های[3] اصیل را با همان نظر اول می‌توان از روی شکاک بودنشان تشخیص داد.»

اولی می‌گوید: «من هم از شکاکیونم.»

مخاطب جواب می‌دهد: «نه. تو فقط مردّدی، بی‌باوری؛ این با شکاک بودن فرق می‌کند.»

خواننده ناچار است چند صفحه منتظر بماند تا اکو به سروقت ایــن رشتهٔ به هم پیچیده برود. اما اکو همین کار را می‌کند. و حرف‌هایی که اکو می‌زند به کارِ پیش‌گفتار این نامه‌نگاری برجسته می‌آید.

نه اینکه آدم ناباور به هیچ‌چیز معتقد نباشد. قضیه این است که به همه‌چیز اعتقاد ندارد. یا هر زمان به چیز معینی اعتقاد دارد. فقط به شرطی به چیزی معتقد می‌شود که آن چیز به‌نحوی ادامهٔ چیز اول باشد. این آدم نزدیک‌بین است و روشمند، امــا از افــق‌های وسیع دوری می‌کند. چنانچه دو چیز با هم همخوان نباشند، امــا

1. *Foucault's Pendulum*
2. Val d'Aosta
3. Piedmontese

شما به هر دو معتقد باشید، و فکر کنید حتماً چیز سومی در میان است که هر چند پنهان است، [اما] آن دو چیز اول را به هم ارتباط می‌دهد، به این می‌گویند زودباوری.

اومبرتو اکو به سال ۱۹۳۲ در الساندرا، از شهرهای منطقهٔ پیدمونتِ ایتالیا به‌دنیا آمده است. پیش از آنکه در رشتهٔ نشانه‌شناسی[1] (شاخه‌ای از فلسفه که به نشانه‌ها و نمادها می‌پردازد) دانشور نامداری شود، به تحصیل نظریه‌های زیبایی‌شناسی سده‌های میانه اشتغال داشت. تز خود را در دانشگاه تورین در باب زیبایی‌شناسی توماس آکویناس[2] نوشت. اکو اکنون استاد نشانه‌شناسی دانشگاه بولونیاست. براساس گفته‌های خودِ او، تا سن بیست و دو سالگی کاتولیک مؤمن کلیساروی بوده است. حتا گه‌گاه به‌نظر می‌رسد اکو با اندکی ندامت از ایمان ازدست‌رفتهٔ خود سخن می‌گوید، و به این نکته اشاره می‌کند که به احتمال زیاد آن حالت استواری که در زمینهٔ اخلاقیات، پایه‌های زندگی و آثار وی بر آن استوار است، برآمده از همان ساختار کاتولیکی پیشین ذهن اوست. این ساختار را به‌وضوح می‌توان در آثار وی دید، و حتا کسانی ممکن است بگویند اکو این ساختار را در آثار خود به نمایش می‌گذارد. در رمان **آونگِ فوکو**،

---

1. Semiotics

۲. توماس آکویناس مشهور به دکتر آنجلیکوس (دکتر فرشته) (۷۴ـ ۱۲۲۵)، بزرگ‌ترین فیلسوف اسکولاستیک است. وی فرزند یک خانوادهٔ ثروتمند ایتالیایی، از شاگردان آلبرتوس ماگنوس (آلبرت کبیر) و عضو فرقهٔ دومینیکن بود، و در سال ۱۳۲۳ از سوی کلیسای کاتولیک به مقام قدیس رسید. آکویناس می‌کوشید راسیونالیسم ارسطو را با دکترین ایمان و مکاشفه و الهام مسیحیت پیوند زند. اثر مهم (و ناتمام) وی، **اصول خداشناسی**، اندیشهٔ رسمی کلیسای کاتولیک است. اثر مهم دیگر وی **رسالهٔ جامع در ردّ کفّار** است.

اکو ارجاعات وسیعی به شهسوارانِ دینْ‌پناه قرون وسطا و نوشتارگانِ هرمسی[1] می‌دهد. و کیست که بتواند نقل‌قول‌هایی را فراموش کند که اکو به زبان لاتین آورده است و با حروف مُذهّبی که زینتگر متن‌های خطی و قدیمی کتاب مقدس‌اند، همچون تاج‌گلی بر فصل فصل نام گل‌سرخ نشسته‌اند؟ اگر نویسندهٔ دیگری جز اکو از این نقل‌قول‌ها استفاده کرده بود، به احتمال زیاد به‌نظر خوانندگان میانه‌حالِ نام گل‌سرخ این کار نویسنده کمی خودنمایانه می‌آمد. اما به‌دلیلی این کار اکو را نادیده می‌گیریم. دلیل آن شاید این باشد که شکوه کلّ این رمان و تسلط آشکار نویسنده در زمینهٔ تاریخ دین در اروپا خود بیانگر آن است که این نویسنده تقلب نمی‌کند. اکو با همین راحتی که رمان نوشته است، دربارهٔ فلسفه و زیبایی‌شناسی، دربارهٔ توماس آکویناس و جیمز جویس، دربارهٔ رایانه و آلبیگایی‌ها[2] هم می‌نویسد. و همین است که انسان را مجذوب اکو در مقام یکی از دو شرکت‌کنندهٔ این گفت‌وگو می‌کند و به او حسودی‌اش می‌شود. چه می‌شد اگر در این کشور ذهن‌هایی مثل ذهن اکو داشتیم و با آن درگیر می‌شدیم؛ متفکرانی که وقتی با عالمان دین از در مخالفت درمی‌آیند می‌دانستند چه می‌گویند، مخاطبانی که ناباورند، و شکاکین اصولی نیستند. چه می‌شد اگر طرف‌هایی در گفت‌وگو می‌داشتیم، که به گفتهٔ اکو ممکن است به وجود خدا هم معتقد نباشند، اما خوب می‌فهمند که اعلام این نظر که خدا وجود ندارد تا چه حد

---

1. *Corpus Hemeticum*

۲. آلبیگایی‌ها عضو یک فرقهٔ مسیحی به همین نام (سدهٔ ۱۱) در جنوب فرانسه است که در سدهٔ ۱۳ با تعقیب تفتیش عقاید منقرض شدند. ـ م.

خودپسندانه است. اکو از آن فرزانگان پخته‌ای است که علاقه‌ای به انکار دین‌باوران ندارد، بلکه علاقه‌مند به روشن کردن تفاوت‌های اصیل و واقعی و نیز یافتن زمینه‌های مشترک است.

در نخستین نامه‌ای که به مارتینی می‌نویسد پیشنهاد می‌کند «دامنهٔ دید را وسیع بگیرند.» و چنین می‌کنند. هیچ‌کدام حسابگرانِ زبان‌آور و بازیگران سطحی نیستند. وقتی با مباحثی مثل سقط‌جنین و اجازهٔ کشیشی به زنان که مسائلی بسیار مشهور و بحث‌انگیزند دست به گریبان می‌شوند، هیچ‌کدام از راه‌های رفته و صاف‌شده نمی‌روند، بلکه در الگوها [پارادایم‌ها]ی زیربنایی و فرایندهای تاریخی‌ای غرقه می‌شوند که زبان بحث‌های کنونی است. اکو به گفتهٔ خودش مردی است که مشخصهٔ او ناباوری بی‌قرارگونه است و نه شکاکیت دربسته.

کارلوماریا مارتینی نیز درست مثل اکو که در پیِ گرفتن مچ مسیحیان نیست، هیچ علاقه‌ای به انکار غیرمذهبی‌ها ندارد. مارتینی نیز سرسختانه در پی یافتن زمینه‌های مشترک است. روزی مارتینی برای جمع بزرگی حرف می‌زد و شنیدم که می‌گفت هر وقت دربارهٔ «مذهبی‌ها» و «غیرمذهبی‌ها» حرف می‌زند، مخاطبانِ ذهن وی دو گروه انسان متفاوت نیستند. برعکس، می‌گوید منظور وی این است که در وجود همهٔ ما چیزی از «مذهبی‌ها» نهفته است و هم چیزی از «غیرمذهبی‌ها» وجود دارد، و در ادامه می‌گوید این آمیختگی «در مورد اسقفی که دارد حرف می‌زند نیز صادق است.» یافتن روشنفکر لاادریِ برجسته‌ای همچون اکو غیرعادی است، روشنفکری که این چنین با آغوش باز از عمیق‌ترین پرسش‌هایی که در باب دین مطرح می‌شود استقبال می‌کند. پیدا کردن

مقام کلیسایی برجسته‌ای و اسقفی مثل مارتینی هم غیرعادی است، که چنین با آغوش باز از پرسش‌های جدّی یک لاادریِ اندیشه‌ور استقبال می‌کند.

مارتینی به سال ۱۹۲۷ در تورین متولد شده است، و مثل همتای خود فلسفه و الهیات خوانده است. اما بعد به راهی خلاف راه اکو رفته است. مارتینی به سال ۱۹۵۲ به کسوت کشیشان و به عضویت فرقهٔ یسوعیان (ژزوئیت‌ها) درآمد. از آغاز سال ۱۹۷۸ در مقام رتوره مانییفیکو[1] (مدیر) دانشگاه گریگوری رم به خدمت پرداخت؛ دانشگاه گریگوری رم معتبرترین دانشگاه کاتولیک جهان است. بیست سال گذشته را مارتینی سراسقف میلان بوده و از دسامبر ۱۹۷۹ پاپ ژان پل دوم او را به مقام کاردینالی ارتقا داده است. مارتینی مردی است دارای تحصیلات وسیع انسانی، و از دانشوران محترم در زمینهٔ عهد جدید کتاب مقدس. وی در زمرهٔ ویراستاران ویراستِ انتقادی متن یونانی عهد جدید است که به‌صورت وسیعی از آن استفاده می‌شود. گذشته از آثار وزین دانشورانه، مارتینی نویسندهٔ بسیار فعالی است و برای مردم غیرروحانی و غیرمتخصص کتاب‌های مذهبی و معنوی زیادی نوشته است. به‌علاوه مارتینی از پیشروان وحدت کلیسا در اروپاست و توجه خاصی به رابطهٔ مسیحیان با یهودیان دارد. از مارتینی به‌عنوان یکی از پاپ‌های احتمالی آینده نام برده می‌شود، هرچند خود وی بی‌درنگ این احتمال را رد می‌کند.

چند سال پیش شخصاً شاهد بودم که علاقهٔ مارتینی به گفت‌وگوی

---

1. Rettore Magnifico

بی‌پرده و نامحدود تا چه‌حد واقعی است. میلانِ مارتینی شهری است لبریز از خاطرهٔ سن آمبروز (که اسقف شهر بود) و سن آگوستین (که در این شهر غسل تعمید یافت)[1]؛ به‌علاوه میلان قلمرو اسقفیِ جووانی کاردینال مونتینی پیش از رسیدن او به مقام پاپی (پاپ پل ششم[2]) بوده است، و به این دلیل نیز در یادها خواهد ماند. در این کلان‌شهر تاریخی مارتینی همه‌ساله در یکی از تالارهای عظیم مرکز شهر یک گفت‌وگوی باز ترتیب می‌دهد. مارتینی این گفت‌وگوی باز را کاتدرا دیی نون کردنتی[3] (مجموعه سخنرانی‌هایی برای غیرمذهبی‌ها) می‌خواند، و هم از مذهبی‌ها و هم از غیرمذهبی‌ها دعوت می‌کند تا به مبادلهٔ نظرگاه‌های خود پیرامون موضوع‌هایی بپردازند که مورد علاقهٔ خاص هر دو گروه است. این رویداد اکنون سخت مورد توجه همگان قرار گرفته است، و ده‌ها هزار تن از اهالی میلان را چندین شب از برج‌های شیشه‌ای اداری و کلوپ‌های شبانهٔ پُرتپش بیرون می‌کشد و به سالن گفت‌وگو فرامی‌خواند. بلیت ورودی مجانی است، اما شرکت‌کنندگان باید بلیت بگیرند و همیشه جا کم می‌آید. آن سال که من در این جلسه‌ها شرکت می‌کردم همهٔ لایه‌های شهری آمده بودند: کشیش‌ها و مردمان عادی، راهبه‌ها و مانکن‌های سالن‌های مد، دانشوران، بانکداران و سیاست‌مداران، از آن‌جمله شهرداران چهار شهر بزرگ ایتالیا، و موضوع بحث «شهر: نعمت یا لعنت؟» بود. خود کاردینال مارتینی با کسوت پُرشکوه کاردینالی

---

۱. سن آمبروز (۳۹۷ـ۳۴۰) و سن آگوستین (۴۳۰ـ۳۵۴) از قدیسان و آبای کلیسای کاتولیک‌اند.

2. Pope Paul VI (1897-1978)

3. Cattedra dei Non Credenti.

حاضر بود و ریاست جلسه‌ها را به‌عهده داشت و نظرات خود را نیز عرضه می‌کرد. میلان کانون پرجنب‌وجوشی است؛ هم پایتخت زندگی مدل بالایِ ایتالیا و هم پایتخت مالی سطح بالای ایتالیاست. میلانی‌های پرتحرک سخت کار می‌کنند و حتا سخت‌تر از آن به بازی می‌پردازند. همزمان با جلسه‌های مارتینی، میلان پر از فعالیت‌های سرگرم‌کنندهٔ دیگر بود: افتتاح فیلم‌های سینمایی، برنامه‌های تئاتری، کنسرت، و نمایشگاه‌های بی‌شمار نقاشی، اما به‌وضوح می‌شد دید که گردهمایی‌های مارتینی از آن رویدادهایی است که هیچ‌کس حاضر نیست از آن بگذرد. بیش از دو هزار نفر در یک سالن سخنرانی عظیم جمع شده بودند. این جلسه «کلیسای باز» در بهترین شکل آن بود؛ این گردهمایی نه‌تنها نشان می‌داد کلیسا چه باید باشد، بلکه مؤید آن بود که از هم‌اکنون گه‌گاه چه هست. تنها محدودیت آن این بود که این واقعه فقط در یک شهر و فقط در یک کشور روی می‌داد. اما آیا امکان دارد حادثه‌ای که در آن چند هفته در میلان روی می‌داد جنبهٔ عام‌تری به خود بگیرد؟ شاید هم نشانهٔ چیزهایی بود که در راه‌اند؟ آیا آن رویداد یک پدیدهٔ استثنایی بود، یا شاید هم تجسّم نوعی طرح بود که راحت می‌شود آن را صدبرابر کرد؟ شاید در جای دیگری هم عملی باشد.

از روزی که از میلان برگشته‌ام، بارها به این قضیه فکر کرده‌ام، اما هنوز برای آن پاسخی نیافته‌ام. از یک‌سو، جامعه‌شناسان برآن‌اند که از نظر دینْ‌مداری (آن‌گونه که به محک معیارهای رایج زده‌اند) کشور خود ما، ایالات متحده، به‌مراتب متدین‌تر از کشورهای اروپایی است (البته شاید به غیر از ایرلند و لهستان). بررسی‌های موجود حاکی از آن است که

امریکایی‌ها بیشتر به کلیسا می‌روند و به پرسش‌های آمارگیران، پرسش‌هایی نظیر آیا به خدا اعتقاد دارند یا نه و آیا به‌نظر آنان دین باید نقش مهم‌تری در زندگی ایفا کند یا نه، بیش از مردم دیگر پاسخ مثبت می‌دهند. اما آیا دینداری امریکاییان شبیه همان دریاچهٔ مشهوری است که هزار کیلومتر وسعت دارد اما عمق آن یک سانتی‌متر است؟ آیا امریکایی‌های شهرنشین حاضراند به تعداد زیاد شبی از تئاتر (یا نشستن جلوی یک پردهٔ آبی که سوسو می‌زند) دل بکنند و به‌جای آن پای صحبت‌های متخصصان دینی یا غیردینی، دانشوران و نویسندگان خلاق بنشینند، و به تبادل‌نظر آنان گوش بسپارند، آن هم تبادل‌نظر پیرامون مضمون‌ها و موضوع‌هایی که از اهمیت عام برخوردارند؟ آیا در امریکا چنین جمع شنونده‌ای، یا حتا جمع بالقوه‌ای پیدا می‌شود که به این‌گونه گفت‌وگوها علاقه‌مند باشد؟

شاید اکنون فرصتی پیش آمده باشد تا دست‌کم بتوانیم برای این پرسش پاسخی محدود به‌دست آوریم. معیار من اکنون همین کتابی است که در دست شمایِ خواننده است. نامه‌هایی که بین مارتینی و اکو مبادله شده‌اند پیچیده و دشوار و دقیق و جذابند. نخستین باری که این مجموعه را می‌خواندم گه‌گاه به یاد فیلم شامی که با آندره خوردم، اثر لویی مال[1] می‌افتادم که اوایل دههٔ ۸۰ به نمایش درآمد. فیلمِ مال خیلی جسورانه بود که فقط یک چیز را تصویر می‌کرد: گفت‌وگوی مسحورکنندهٔ دو دوست که به هنگام صرف غذایی مطبوع با هم گپ می‌زدند، روایت شبی

1. Louis Malle, *My Dinner With André*.

بود که این دو دوست به موضوع‌های گوناگونی پرداختند که تقریباً دو ساعت به طول انجامید. این فیلم نه صحنهٔ تیراندازی دارد، نه صحنهٔ جنسی و نه صحنهٔ تعقیب و گریز با اتومبیل. طبق گزارش روزنامه‌ها تهیه‌کنندگان فیلم در آغاز از خود می‌پرسیده‌اند اصلاً کسی هم حاضر می‌شود برای دیدن این فیلم پول بدهد. اما مردم پول دادند و به دیدن فیلم رفتند، آن‌قدر که فیلم از نظر درآمد در حد معقولی موفقیت‌آمیز بود. فیلم لویی مال هم سرگرم‌کننده بود و هم تماشاچی را به فکر فرو می‌برد. تماشاچیان با ایمان تازه‌ای به خانه برمی‌گشتند، ایمان به اینکه گفت‌وگو میان آدمیان کاملاً امکان‌پذیر است. نامه‌نگاری اکو_مارتینی چیزی شبیه همین فیلم است. فرض بر این است که، یا در واقع قرار بر این است که خوانندهٔ این نامه‌ها کسانی هستند که از حمله‌های نیشدار و دفاع‌های زیرکانهٔ تلویزیونی قانع نمی‌شوند؛ این نوع حمله‌ها و دفاع‌ها مشخصهٔ برنامه‌های تلویزیونی «مُخ‌های سخنوری» است که به اسم مباحثات روشنفکرانه به خورد بینندگان می‌دهند. اما خوانندهٔ این نامه‌ها به پاداشی دوگانه دست می‌یابد: این نامه‌ها از یک سو نشان می‌دهند که گفت‌وگو هنوز هم شدنی و ارزشمند است، و از سوی دیگر ثابت می‌کنند که عدم موافقت‌های توأم با احترام در باب مقوله‌های بسیار بنیادی هنوز هم امکان‌پذیر است.

کتاب را که تمام کردم دیدم همچنان دلم می‌خواهد مطالبی از این دست بخوانم. مارتینی و اکو به راحتی می‌توانستند به طیف وسیعی از موضوع‌های دیگر بپردازند. شاید موفقیتی که این مجموعه به‌دست آورده سبب شود این کار را دنبال کنند. علاوه بر آن، در این مجموعه

عمدتاً این استاد ـ رمان‌نویس است که پرسش‌ها را مطرح می‌کند، و اسقف ـ دانشور است که می‌کوشد بفهمد و پاسخ دهد. فقط در بخش دوم است که اسقف ما برای رمان‌نویس ما پرسشی مطرح می‌کند، و این پرسش سخت مهم است. اسقف با کنجکاوی واقعی می‌پرسد کسی که به خداوند معتقد نیست، یا به نوعی مبدأ متعالی برای معنا و ارزش باور ندارد، چگونه ممکن است به دام نوعی نسبیت‌گرایی نیفتد که در سال‌های اخیر نرم‌نرم به هیچ انگاری پهلو می‌زند. به‌عقیدهٔ من پاسخ اکو عالی است، اما هنوز هم در این فکرم که پاسخ خود مارتینی به این پرسش چیست. به‌جای آن، خواننده، شاید هم به عمد، به خود رها شده است تا خود به پاسخ برسد، آن هم بی‌آنکه کمکی از سوی این دو حریفِ مباحثهٔ دوستانه به او شده باشد.

روزی آگوستین به دوران جوانی در باغ خود نشسته بود؛ اتفاق را آنکه آگوستین همان جایی نشسته بود که اکنون میلانِ مارتینی است؛ هنوز راه درازی مانده بود تا آگوستین به مقام قدیسان برسد؛ در آن لحظه آگوستین جوان صدایی شنید که گفت: «برگیر و بخوان.» من نیز همین نصیحت را به خوانندهٔ این کتاب عالی می‌کنم.

هاروی کالس

مشغلهٔ ذهنیِ نادینی نسبت به روز بازپسین[1] نوین

کارلو ماریا مارتینی عزیز،

من شما را با اسمی که بر خود دارید مخاطب قرار می‌دهم و به کسوتی که بر تن دارید اشاره‌ای نمی‌کنم، و امیدوارم این کار مرا نشانهٔ بی‌حرمتی نسبت به خود مشمارید. این کار مرا به چشم ادای احترام و دوراندیشی نگاه کنید. نشانهٔ احترام، از این‌رو که من همیشه سخت تحت‌تأثیر شیوهٔ عمل فرانسویان در مواردی مثل این قرار می‌گیرم: فرانسویان وقتی با نویسندگان و نقاشان و سیاست‌مداران مصاحبه می‌کنند، از به‌کار بردن

۱. روز بازپسین معادل اپوکالیپس (apocalypse) آمده است. مقصود از اپوکالیپس (مکاشفات یوحنا) پایان جهان است که نام‌های دیگری مثل روز خداوند (تورات) و روز قیامت یا آخرزمان نیز دارد. از ویژگی‌های ادبیات نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم داستان‌های اپوکالیپسی است (بالارد، ایتالو کالوینو، فوئنتس، باروز و...). **مکاشفات یوحنا** که چند صفحه بعد از آن سخن به میان می‌آید پایهٔ مسیحی ذهنیت اپوکالیپسی است. ــ م.

عنوان‌هایی مثل دکتر یا عالی‌جناب یا آقای وزیر که از ارزش مخاطب می‌کاهد، اجتناب می‌کنند. کسانی وجود دارند که سرمایهٔ معنوی آنان ناشی از نامی است که با آن پای عقاید خویش را امضا می‌کنند. فرانسویان کسی را که نام او لقب اصلی اوست چنین مورد خطاب قرار می‌دهند: «به من بگو، ژاک مارتین»؛ «به من بگو، کلود لوی ـ استروس.» به کار بردن اسم شخص شیوه‌ای برای اذعان به اعتباری است که اگر آن شخص سفیر کبیر و عضو آکادمی هم نشده بود، دارا بود. چنانچه قرار بود سن آگوستین را مخاطب قرار دهیم (و در این مورد نیز نباید گزاف‌کاری مرا در آوردن مثال نشانهٔ بی‌حرمتی بپندارید)، وی را «جناب اسقف هیپو»[1] نمی‌خواندم (زیرا بعد از سن‌آگوستین نیز کسان دیگری با نام جناب اسقف هیپو پیدا شده‌اند)، وی را «آگوستینِ تاگاسته‌ای»[2] می‌خواندم.

و نیز گفتم این کار من ناشی از دوراندیشی نیز هست. واقعیت آنکه امکان دارد آنچه از ما دو تن خواسته‌اند صورت بی‌تناسبی به خود بگیرد ــ مبادلهٔ عقیده میان منِ غیرروحانی و شمایِ اسقف. چنین می‌نماید که نقش یک غیرروحانی نظر خواستن از اسقف است که در مقام پرنس و شخصیت والای کلیسا و شبان جان‌ها ظاهر می‌شود. چنین چیزی سبب ایجاد نوعی بی‌عدالتی است، چه از نظر کسی که بدو روی آورده‌اند و چه از نظر شنوندهٔ او. بهتر است این گفت‌وگو را به همان صورتی برگزار کنیم که مورد نظر روزنامه‌ای است که ما را کنار هم قرار

۱. Hippo، زادگاه سن‌آگوستین، نام بندری کهن در الجزایر امروز است. ـ م.

2. Tagaste

داده است، یعنی تبادل نظر میان انسان‌های آزاد. و مهم‌تر آنکه منظور من از مخاطب قراردادنتان به این صورت تأکید بر این واقعیت است که همگان شما را به چشم راهبر زندگی فکری و اخلاقیِ مردمان می‌نگرند، حتا از سوی کسانی که به اعتقاد یا آموزه‌ای بجز عقل و برهان پایبند نیستند.

و اکنون که مسئلهٔ آداب معاشرت روشن شد، ما می‌مانیم و مسئلهٔ اخلاقیات. به‌عقیدهٔ من آنچه در وهلهٔ نخست لازم است در جریان این گفت‌وگو بدان مقید باشیم همین مسئلهٔ اخلاقیات است، چرا که هدف ما یافتن نقطه اشتراک‌هایی میان جهان کاتولیک و جهان نادینی (سکولار) است (و به‌نظرم واقع‌بینانه نمی‌آید که در صفحات این روزنامه به بحث پیرامون «و پسر»[1] بپردازیم، اما حتا اینجا هم که از من خواسته‌اند اولین حرکت را انجام دهم (که همیشه از همهٔ حرکت‌ها مشکل‌تر است)، به‌نظر من که لزومی ندارد به مسائل فوری روز بپردازیم ــ که به احتمال زیاد همان‌جایی است که مواضعمان از همان ابتدای کار بیش از حد از هم دور می‌شوند. بهتر آن است که دایرهٔ هدف را وسیع‌تر بگیریم، و به مباحثی بپردازیم که در عین به روز بودن ریشه در گذشته‌های دور تاریخی دارند و مایهٔ شیفتگی و هراس و امید همهٔ خانوادهٔ بشری طی دو هزارهٔ گذشته بوده‌اند.

من واژهٔ کلیدی را به زبان آورده‌ام. واقعیت آنکه ما در پایان هزارهٔ دوم ایستاده‌ایم، و از صمیم قلب امیدوارم هنوز هم استفاده از تقویمی که

---

۱. اشارهٔ اکو به این عبارت کلیساست که از پدر و پسر filiogue آغاز شد. ــ م.

مبنای آن واقعه‌ای است که اثر عمیقی بر سیارهٔ ما گذاشته است از نظر سیاسی در اروپا کار درستی باشد، که امیدوارم حتا پیروان ادیان دیگر، یا کسانی که از هیچ دینی پیروی نمی‌کنند به من اجازه دهند تا از آن واقعه این‌گونه یاد کنم. اکنون به تاریخ پایانی هزارهٔ دوم نزدیک می‌شویم، و این خود بی‌اختیار انگاره‌ای را در ذهن برمی‌انگیزاند که به مدت بیست قرن بر اندیشهٔ بشری سایه افکنده بوده است: انگارهٔ روز بازپسین (اپوکالیپس).

تاریخ کتاب مقدس[1] به ما می‌آموزاند که واپسین سال‌های هزارهٔ اول اسیر تصور[2] پایان زمان بود. درست است که مورخان پیشاپیش بر «هراس‌های سال ۱۰۰۰» که مشهور است رنگ افسانه زده‌اند، بر رؤیای انبوه مردمی که زوزه‌کشان به انتظار سپیده‌دم تازه‌ای که هرگز از راه نمی‌رسید نشسته بودند. اما مورخان درعین‌حال به این نکته نیز اشاره کرده‌اند که تصور پایان جهان چندین قرن پیش از روز بازپسین معهود پیدا شده است، و حیرت‌انگیز آنکه این تصور بعد از روز معهود نیز پاسفت کرده است. از همین‌جاست که هزاره‌مداری‌های[3] گوناگونی نسبت به هزارهٔ دوم سرچشمه گرفت؛ این هزاره مداری‌ها تنها از جنبش‌های مذهبی، چه با زمینهٔ پاک دینی (ارتودوکسی) و چه با زمینهٔ رفض و بدعت، نشأت نگرفته‌اند، بلکه (برای آنکه اکنون دیگر خواهی‌نخواهی می‌رویم تا بسیاری از جنبش‌های سیاسی و اجتماعی را به‌عنوان صورت‌هایی از هزاره‌مداری طبقه‌بندی کنیم) از جنبش‌های

---

۱. اکو از کلمهٔ «ولگات» استفاده می‌کند که اصلاً به ترجمهٔ لاتین کتاب مقدس می‌گویند. ـ م.
۲. تصور به جای notion آمده است. ـ م.

3. millenarianism

غیرمذهبی و حتا الحادی[1] نیز سربرآورده‌اند؛ هدف این جنبش‌های اخیر که شتابان به سوی پایان زمان می‌تازند حصول به ملکوت خداوند نیست، بلکه محقق ساختن ملکوت تازه‌ای بر کرهٔ خاک است.

مکاشفات یوحنا[2] کتابی هولناک و متعارض است؛ پی‌نوشت‌های اپوکالیپسی جعلی‌ای هم که به پیروی از آن نوشته‌اند نیز چنین‌اند — جعلی که می‌گویم براساس مجموعه قوانین کلیساست؛ و نیز معتبر و باورکردنی‌اند، به دلیل تأثیر آنها و شور و عشق و هراس و جنبشی که از آنها نشأت گرفته است. مکاشفات یوحنا را می‌توان به دیدهٔ یک نوید خواند، اما درعین‌حال به چشم اعلام یک پایان نگاه کرد، و چنین است که اکنون که سال ۲۰۰۰ را انتظار می‌کشیم، این اثر مدام در هر گام بازنویسی می‌شود، حتا به دست کسانی بازنویسی می‌شود که هرگز آن را نخوانده‌اند. اکنون دیگر نه از هفت کرّنا ذکری می‌شود، نه از توفان تگرگ، نه از دریایی که به خون تبدیل می‌شود، نه از ستارگانی که از آسمان فرو می‌افتند، نه از اسبانی که از لجّهٔ اعماق با ابری از دود سربرمی‌آورند، نه از سپاه یأجوج و مأجوج سخنی است، و نه از جانوری که از دریا برمی‌آید. به‌جای اینها سخن از ازدیادِ کنترل نشده و کنترل‌ناشدنیِ زباله‌های هسته‌ای است؛ از باران اسیدی؛ از آمازون که نابود می‌شود؛ از سوراخی که در لایهٔ اوزون پیدا شده است؛ از آدمیان بی‌هویت شده‌ای که انبوه انبوه مهاجرت می‌کنند و اغلب با خشونت به دروازه‌های رفاه

---

1. atheism

۲. مکاشفات (مکاشفهٔ یوحنای رسول)، ص ۳۹۶ تا ص ۴۲۱ ترجمهٔ فارسی کتاب مقدس. — م.

می‌کوبند؛ از قاره‌هایی که یکسر گرسنه‌اند؛ از آفت‌های تازهٔ بی‌دوا؛ از نابودی خودخواهانهٔ خاک زراعی؛ از کرهٔ زمین که گرم شده است؛ از یخچال‌های طبیعی که ذوب می‌شوند؛ از ساختن نوع انسان به طریق قلمه‌زنی[1] به دست مهندسان ژنتیک؛ و، بر اساس اصول عارفانهٔ بوم‌شناسی، از لزوم خودکشی خود بشریت، که لازم است خود را بمیراند، بلکه گونه‌هایی که تا هم‌اکنون در آستانهٔ انقراض قرار داده است، نجات یابند ــ و **زمین مادر**، که از اصل خود به دور مانده است و دارد ذره‌ذره خفه می‌شود.

ما داریم از قِبل هراس‌های خویش دربارهٔ پایان زمان زندگی می‌کنیم (هرچند این زیستن در حد دلمردگی‌ای است که شیوه‌های نوین ارتباطات جمعی، ما را به آن عادت داده‌اند). حتا می‌توان گفت ما هراس‌هایمان را با روحیهٔ «بخوریم و بنوشیم، چرا که فردا همه‌می‌میریم»[2] زندگی می‌کنیم؛ پایان ایدئولوژی و همبستگی را در گردبادی از مصرف‌گراییِ بی‌مسئولانه جشن گرفته‌ایم. و چنین است که تک‌تک ما با شبح آپوکالیپس می‌لاسیم، و آن را از تن خود بیرون می‌کنیم؛ و هرچه ناخودآگاهانه بیشتر از این شبح می‌ترسیم، آن را بیشتر از خود می‌رانیم، آن را به شکل صحنهٔ خونینی بر پرده می‌تابانیم، و با این کار امیدواریم آن را غیرواقعی جلوه دهیم. اما قدرت شبح درست در همان غیرواقعیت آن نهفته است.

---

۱. قلمه‌زنی، تولیدمثل غیرجنسی است؛ معادل‌های فرانسه (کلوناژ) و انگلیسی (کلونینگ) درست همان قلمه‌زنی معنی می‌دهند، که به‌وجود آوردن موجود زنده‌ای از طریق تکثیر یکی از سلول‌های آن است. شبیه‌سازی معادل غلطی است. ــ م.

۲. عبارت در اصل به زبان لاتین است: bibamus, edamus, cras moriemur. ــ م.

حاضرم شرط ببندم که تصور پایان زمان امروزه در جهان نادینی بیش از جهان مسیحی است. جهان مسیحیت آن را به‌وسیله‌ای برای کشف و شهود تبدیل می‌کند، اما به نوعی عمل می‌کند انگار می‌توان آن را به ابعادی درآورد که با تقویم قابل اندازه‌گیری نیست. جهان نادینی چنین وانمود می‌کند که پایان زمان را نادیده گرفته است، اما به‌صورتی بنیادین سخت دل‌مشغول آن است. در این عمل تناقضی وجود ندارد، بلکه تکرار همان چیزی است که در هزارهٔ نخست تاریخ روی داد.

نمی‌خواهم به مسائل تفسیرشناسانه‌ای بپردازم که شما بیش از من با آن آشنایید، اما می‌خواهم به خواننده یادآوری کنم که تصور پایان زمان از یکی از مبهم‌ترین بخش‌های متن یوحنا سربرآورده است، یعنی فصل ۲۰ که «سناریوی» زیر را عنوان می‌کند: با تجسّد و بازخرید گناهان (رستگاری) ابلیس زندانی شد، اما بعد از هزار سال ابلیس بازخواهد گشت، و در همین زمان است که واپسین نبرد میان نیروهای خیر و شر روی خواهد داد، که اوج آن بازگشت مسیح و **داوری آخرین** است. یوحنا بی‌هیچ ابهامی از هزار سال می‌گوید. اما برخی از آبای کلیسا چنین تفسیر کرده‌اند که یک هزار سال نزد خداوند می‌تواند به مفهوم یک روز باشد، و یک روز می‌تواند هزار سال به طول بینجامد، از این‌رو این محاسبه را نباید به‌صورت ظاهر آن تعبیر کرد. تفسیر آگوستین از این متن در چارچوب «قرائت روحانی» است. هزاره یا ملکوت خداوند رویدادهای تاریخی نیستند، واقعه‌های عارفانه‌اند و حار مَجِدّون[1] (واپسین رزمگاه

---

۱. حار مَجِدّون، **مکاشفات یوحنا**، ۱۶: ۱۶. ـ م.

خیر و شر) مکانی خاکی و زمینی نیست. این سخن بدین مفهوم نیست که انکار کنیم که ممکن است تاریخ روزی خود را کامل کند و مسیح نازل شود تا زندگان و مردگان را داوری کند، تأکید بر پایان قرن‌ها نیست، بلکه تأکید بر گذر قرن‌هاست که تصور حضور[1] (که تصوری است بر مبنای تداوم و نه پایان و مرگ تاریخ)، یعنی **رجعت [مسیح]** بر آن حاکم است.

این برداشت، که برداشتِ آگوستین تنها نیست و در کلّیت آن برداشت آبای کلیسا نیز هست، تاریخ را به مثابهٔ سفری به پیش تعبیر می‌کند ــ تصوری که جهان کافرکیشی با آن بیگانه بود. حتا هگل و مارکس نیز وامدار این اندیشهٔ بنیادین‌اند، که پی‌یر تِیار دو شاردن[2] نیز از آن تبعیت می‌کرد. مسیحیت تاریخ را ابداع کرد، و این خود در واقع تجسّد نوینی از دجّال است که تاریخ را به‌مثابهٔ یک بیماری باطل اعلام می‌کند. امکان دارد که برداشت تاریخ‌گراییِ نادینی (سکولار) از تاریخ پدیده‌ای است که به شکلی نامحدود کمال‌پذیر است ــ به‌طوری‌که فردا برمبنای امروز پیشرفت می‌کنیم، پیشرفتی که همیشگی و بی‌قید و شرط است، و نیز آنکه در سیر همین تاریخ است که خداوند خود را از نو سامان می‌دهد و به شیوهٔ گفتاری خود را آموزش می‌دهد و غنی می‌کند. اما همهٔ جهان نادینی از این نظرگاه ایدئولوژیکی پیروی نمی‌کند که از طریق تاریخ می‌آموزیم چگونه به سیر قهقرایی و حماقتِ خودِ تاریخ نگاه کنیم. با وجود این، منظری از تاریخ وجود دارد که در اساس مسیحی است، به شرط آنکه در این مسیر به راه امید برویم. این دانش ساده که چگونه

---

۱. Parousia، از مقوله‌های فلسفهٔ افلاتونی است. ــ م.

2. Pierre Teilhard de Chardin

تاریخ و هراس‌های آن را داوری کنیم، در بنیادِ خود مسیحی است، خواه گویندهٔ آن امانویل مونیه باشد که از خوش‌بینی تراژیک می‌گوید، خواه گرامشی باشد که از بدبینی منطق و خوش‌بینی اراده می‌گوید.

تصور من بر این است که هزاره‌مداریِ یأس‌آلود زمانی ظاهر می‌شود که پایان زمان را اجتناب‌ناپذیر بینگاریم و امید جای خود را به بزرگداشت پایان تاریخ دهد، یا جای خود را به سنتی کهنه و بی‌زمانی دهد که هیچ‌گونه عمل ناشی از اراده و اندیشیدن ــ مقصودم اندیشهٔ عقلایی نیست، بلکه تفکر منطقی است ــ هرگز توان غنی کردن آن را ندارد. از این پدیده، بدعتِ گنوسی[1] (و صورت نادینی آن نیز) زاده می‌شود که براساس آن جهان و تاریخ میوه‌های خطا هستند و تنها با نابود کردن هر دو است که چند برگزیدهٔ معدود می‌توانند خودِ خدا را از گناه بازخرند و رستگار کنند. و از این نیز به‌نوبهٔ خود ایدئولوژی‌هایی در باب ابرمردهای گوناگون زاده شده است، که براساس آنها تنها اعضای یک نژاد یا فرقهٔ ممتاز قادر خواهند بود بر صحنهٔ مفلوک جهان و تاریخِ جهان حریق و قتل عامی را که به پا کرده‌اند جشن بگیرند.

تنها با این ذهنیت که تاریخ دارای مسیری است (حتا اگر به حضور هم اعتقاد نداشته باشیم) می‌توان به واقعیت خاکی عشق ورزید و مهربانانه معتقد بود هنوز هم روزنهٔ امید به‌تمامی کور نشده است.

آیا تصوری و صورتی از امید (و نیز تصوری از مسئولیتمان نسبت به آینده) وجود دارد که مذهبی‌ها و غیرمذهبی‌ها هردوگان بتوانند در آن

---

۱. گنوستیسیزم، عرفان مسیحی است. ــ م.

شریک شوند؟ امروزه این تصور بر چه پایه‌ای می‌تواند استوار باشد؟ آیا تصوری از پایان وجود دارد که بتواند کارکردِ نقادانه داشته باشد، تصوری که حاکی از بی‌علاقگی به آینده نباشد، بلکه حاکی از تحلیل مداوم خطاهای گذشته باشد؟ اگر چنین نباشد، پس کاملاً درست همان است که نزدیک شدن پایان را بپذیریم، آن هم حتا بی‌آنکه بدان فکر کنیم و برویم و جلوی صفحه‌های تلویزیون‌هایمان بنشینیم (در پناه استحکامات الکترونیکی‌مان مستقر شویم) و منتظر بمانیم تا کسی بیاید و سرمان را گرم کند، و در همان حال همه‌چیز را به خود وانهیم تا هرچه می‌خواهد بشود. و گور پدر همه کرده، بالاخره یک‌طور می‌شود.

اومبرتو اکو

امید نقطهٔ پایانی است بر «پایان»

اومبرتو اکوی عزیز،

کاملاً موافقم. مرا با نام خودم مخاطب قرار می‌دهید و من نیز چنین خواهم کرد. وقتی سخن از القاب به میان می‌آید، انجیل‌های چارگانه چندان هم روی خوش نشان نمی‌دهند. («لکن شما آقا[1] خوانده مشوید... و هیچ‌کس را بر زمین پدر مخوانید... و پیشوا خوانده مشوید.» انجیل متا، ۱۰ـ۸: ۲۳.)[2] همان‌طورکه خودتان می‌گویید، بدین‌طریق حتا روشن‌تر می‌شود که کار ما تبادل عقیده به صورت آزاد است، بی‌آنکه قالب گچی در کار باشد، یا درگیر بازی کردن نقش شده باشیم. برای مُثمر به ثمر بودن، این نکته اهمیت دارد که وقتی به دل‌مشغولی‌های مشترک

۱. در متن انگلیسی کلمهٔ rabbi آمده است که ربّی یا خاخام نیز معنی می‌دهد. ـ م.

۲. ترجمهٔ فارسی کتاب مقدس، ص ۳۸. ـ م.

می‌پردازیم در کار تبادل‌نظر بی‌پرده باشیم و تفاوت‌ها را به‌روشنی بیان کنیم و به اصل و ماهیت چیزی برسیم که ما دو تن را به‌راستی از هم متمایز می‌کند.

با این نکته نیز موافقم که در نخستین گفت‌وگوی خود «هدف را وسیع‌تر بگیریم.»

بی‌تردید مقوله‌های اخلاقی از فوری و فوتی‌ترین مسائل مورد نظر ماست. اما مسائل روزمره، مسائلی که سخت نظر مردمان را به خود جلب می‌کند (منظورم به‌ویژه مسائلی است که به اخلاقِ زیست‌شناسی[1] مربوط می‌شوند) اغلب پدیده‌های «خط مقدّم»اند و لازم است نخست این پدیده‌ها را از چشم‌انداز علمی درک کنیم، پیش از آنکه شتاب به خرج دهیم و به داوری اخلاقی بپردازیم، که به‌راحتی بر سر آن به اختلاف می‌رسیم. این نکته حائز اهمیت است که نخست با دقت به افق‌های وسیعی بپردازیم که داوری‌هایمان در میان آنها شکل گرفته‌اند. از آن جایگاه است که روشن خواهد شد چرا ارزش‌گذاری‌های عملی ممکن است تا بدین حد با هم در تضاد باشند.

شما موضوع امید را مطرح کرده‌اید و همراه با آن از آیندهٔ نوع انسان در هزارهٔ دوم گفته‌اید. شما از آن انگاره‌های آپوکالیپسی یاد کرده‌اید که آدمیان را انبوه‌انبوه در پایان هزارهٔ اول به لرزه می‌انداختند. حتا اگر درست هم نباشد، اما طرح آن بجاست، چرا که به‌راستی آدمی از آینده می‌ترسد. هزاره‌مداری‌ها در همهٔ این قرن‌ها مدام خود را از درونِ خود

1. bioethics

تولید کرده‌اند، هم به اشکال محدود کم‌اهمیت و هم در معتقدات مصیبت‌بار ریشه‌داری که سخت الهام‌بخش جنبش‌های عمدهٔ آرمان‌شهری بوده‌اند. امروزه تهدیدهای بوم‌شناختی جای توهمّ‌های گذشته را گرفته‌اند، و چون این تهدیدها مبنای علمی دارند بیش از پیش نگران‌کننده‌اند.

مکاشفات یوحنا که آخرین سِفْر عهد جدید است با همهٔ اینها چه رابطه‌ای دارد؟ آیا در توصیف مکاشفات می‌توان گفت این کتاب گنجینهٔ انگاره‌های ترسناکی است که آینده‌ای تراژیک و قریب‌الوقوع را مجسّم می‌کند؟ به‌رغم شباهت‌های موجود میان مکاشفات یوحنا و آثار آپوکالیپسی بی‌شماری که در آن قرن‌ها نوشته شده‌اند، کلید قرائت آنها متفاوت است. مکاشفات یوحنا را (البته نه بدون مخالفت‌هایی) در عهد جدید گنجانده‌اند و باید آن را بر پسزمینهٔ عهد جدید خواند.

بگذارید توضیح بدهم. مضمون مسلط داستان‌های آپوکالیپسی معمولاً فرار از زمان حال است به پناهگاهی در آینده، و در همان حال که ساختارهای موجود جهان را فرو می‌ریزاند، نظام ارزشی معینی بر جهان تحمیل می‌کند، نظامی که با امیدها و انتظارهای نویسندهٔ اثر همخوان است. در پسزمینهٔ ادبیات آپوکالیپسی، همیشه گروه‌هایی از مردم وجود دارند که از ستم اجتماعی، دینی و سیاسی در رنج‌اند، و چون این گروه‌های تحت ستم راه‌حلی در اقدام مستقیم و بی‌واسطه نمی‌بینند، ذهنیت خود را به زمانی منعکس می‌کنند که قدرت‌های کیهانی بر زمین نازل می‌شوند و به‌جای آنان دشمنان را منکوب می‌کنند. از این منظر، باید گفت در هر آپوکالیپس بار سنگینی از آرمان شهری و ذخیرهٔ عظیمی از

امید وجود دارد، اما این بار با تسلیم تأسفبار زمان حال موازی و همراه است.

شاید بتوان پشت تک تک مقوله‌هایی که بخشی از کتاب مکاشفات به‌صورت امروزی آن شده‌اند چیز مشابهی یافت. اما اگر مکاشفات را از نظرگاه مسیحیت و با نگاهی به اناجیل بخوانیم، می‌بینیم معنای کتاب متفاوت است و تأکید آن بر چیز دیگری است. مکاشفات یوحنا فرافکنی حرمان و ناخرسندی از زمان حال نیست، بلکه تداوم تجربهٔ کمال است ــ به بیان دیگر «رستگاری» است، «رستگاری» به تعبیر همان سال‌های آغازین کلیسا. اکنون هیچ نوع قدرت انسانی یا اهریمنی وجود ندارد که بتواند امید مؤمنان را به چالش بطلبد و در آینده نیز چنین خواهد بود.

با این مفهوم که به موضوع نگاه کنیم با شما موافقم که می‌گویید دل‌مشغولی معاصر نسبت به پایان زمان بیشتر مشخصهٔ نوعی جهان نادینی (سکولار) است تا جهان مسیحیت.

جهان مسیحیت نیز در مرحله‌ای از تاریخ سخت گرفتار نگرانی‌های آپوکالیپسی شده بود، که تا حدودی مربوط به چند آیهٔ مبهم در فصل ۲۰ مکاشفات می‌شود: «و [فرشته] اژدها یعنی مار قدیم را که ابلیس و شیطان می‌باشد گرفتار کرد و او را تا مدت هزار سال دربند نهاد... و دیدم نفوس آنانی را که بجهة شهادت عیسی و کلام خدا سربریده شدند... که زنده شدند و با مسیح هزار سال سلطنت کردند.»[۱] تفسیر یکی از جریان‌های

---

۱. **مکاشفات**، متن فارسی، ص ۴۱۸. ــ م.

سنت کهن ترجمان کلمه به کلمهٔ این آیه‌هاست، درحالی‌که هزاره‌مداری‌های تحت‌اللفظی مشابه دیگر نزد کلیسا به شکل وسیع‌تر آن مقبولیت نیافته‌اند. به‌جای آن، قرائت نمادینِ متن مکاشفات پاسفت کرده است. در آیه‌هایی که آوردیم و در بخش‌های دیگری از مکاشفات یوحنا، باز هم به فرافکنی پیروزی مسیحیان اولیه به آینده برمی‌خوریم، مسیحیانی که قادر بودند زمانهٔ خود را، به‌خاطر توان‌شان در امیدواری، تاب بیاورند.

تاریخ همیشه زمانی به روشن‌ترین شکل آن دیده شده است که آن را به‌مثابهٔ سفری انگاشته‌ایم که به فراسوی خود می‌رسد و درون باشنده نیست. چنین نظرگاهی را می‌توان در چارچوب یک اعتقاد سه‌گانه تفسیر کرد: ۱) تاریخ معنادار است، جهت‌دار است. و مجموعه‌ای از واقعیت‌های[1] عبث و بی‌سروته نیست؛ ۲) این معنا صرفاً درونْ باشنده نیست، بلکه تا فراسوی خود ادامه می‌یابد، و در نتیجه ماده‌ای برای محاسبه نیست، بلکه زمینه‌ای برای امید است؛ ۳) این دیدگاه عذری برای مفهوم رویدادهای احتمالی نیست، بلکه سبب انسجام مفهوم این رویدادها شده، آنها را در یک جایگاه اخلاقی می‌نشاند، جایگاهی که آیندهٔ فراتاریخی ماجرای انسان در آن تعیین می‌شود.

تا اینجا که ظاهراً هر دو داریم در اصل از یک چیز سخن می‌گوییم، هرچند تأکیدهامان فرق می‌کنند و مجموعه ارجاعاتمان متفاوت‌اند. خوشحالم که هر دو قبول داریم تاریخ دارای «معنا»ست، و به نقل از

---

1. facts

خودتان «می‌توان به واقعیت خاکی عشق ورزید و مهربانانه معتقد بود که روزنهٔ امید به‌تمامی کور نشده است.»

پرسش مشکل‌تر شما آن است که آیا «تصوری» از امید (و از مسئولیت ما نسبت به آینده) وجود دارد که نزد مذهبی‌ها و غیرمذهبی‌ها هر دو مشترک باشد. از نظری، امید باید در عمل وجود داشته باشد، چرا که دینداران و بی‌دینان را می‌توان دید که در این لحظه با هم زندگی می‌کنند و به زندگی معنا می‌بخشند و خویشتن را پایبند تعهد می‌کنند. این نکته به‌ویژه زمانی روشن می‌شود که مشاهده می‌کنیم شخصی بلند می‌شود و در جست‌وجوی ارزش‌های والاتر، صمیمانه خود را به آب و آتش می‌زند، حتا زمانی که امید پاداش نیز در میانه نیست. مذهبی‌ها و غیرمذهبی‌های مسئول و فکور و جدّی به مفهوم عمیقی از انسانیت[1] دل بسته‌اند، هرچند این دو گروه الزاماً نام واحدی به آن نمی‌دهند. درگیر و دار زمانهٔ ما، چیزهایی مهم‌تر از نام وجود دارد و هنگامی‌که از ارزش‌های بنیادین انسانی دفاع می‌کنیم و این ارزش را تبلیغ می‌کنیم، بحث بر سر نامگذاری[2]، و معناشناسی همیشه مفید به فایده نیست.

اما ناگفته نگذارم که نزد مؤمنان به‌ویژه کاتولیک‌ها، نام چیزها حائز اهمیت است، چراکه نام، پدیده‌ای تصادفی نیست، بلکه محصول اقدامی برآمده از شعور و ادراک است که وقتی با کس دیگری در میان گذاشته شود، شناخت ارزش‌های مشترک را در پی خواهد داشت، هرچند این شناخت ممکن است جنبهٔ نظری داشته باشد. به‌عقیدهٔ من، هنوز راه

---

1. hūmus

۲. در اصل به زبان لاتین آمده است: quaestio de nomine. ـ م.

درازی در پیش داریم، راهی که شجاعت و شعور متقابل ما را می‌طلبد تا بتوانیم چیزهای ساده را تجزیه و تحلیل کنیم. عیسا به کرّات در اناجیل می‌گوید: «هر که گوش شنوا دارد بشنود.» «آیا هنوز نفهمیده درک نکرده‌اید؟»[۱] اشارهٔ عیسا به نظریه‌های فلسفی یا به مباحثات میان مکاتب مختلف اندیشه نیست، بلکه به شعوری است که به فردفرد ما داده شده است تا خویشتن را سازگار کنیم و معنای پدیده‌ها را درک کنیم. هر گام بسیار کوچکی که به سوی درک چیزهای سادهٔ بزرگ برداشته می‌شود، به‌معنای پیشرفت به‌سوی شناخت مشترک دلایلی است که چرا امیدواریم.

به‌علاوه من سخت تحت‌تأثیر پرسش بحث‌انگیز و تند پایانِ نامه‌تان قرار گرفته‌ام: «آیا تصوری از پایان وجود دارد که بتواند کارکرد نقادانه داشته باشد، تصوری که حاکی از بی‌علاقگی به آینده نباشد، بلکه حاکی از تحلیل مداوم خطاهای گذشته باشد؟» معتقد نیستم که تصورِ صِرف یک پایانِ قریب‌الوقوع بتواند ابزار انتقادی خاصی را در دسترس ما قرار دهد تا به مدد آن، گذشته را ارزیابی کنیم. تصور پایان فقط وحشت و هراس و سرزنش خویشتن یا گریز به آیندهٔ «جایگزین» را در پی دارد — که این درست همان چیزی است که در ادبیات آپوکالیپسی مشاهده می‌کنیم.

برای آنکه تصوری از پایان باشد که بتواند همان‌قدر که به گذشته آگاهیم به آینده نیز آگاه کند، به‌طوری‌که بتوان دربارهٔ آینده به شیوه‌ای

---

۱. مرقس ۹: ۴، ۱۷: ۸ و غیره؛ ترجمهٔ فارسی صص ۵۸ و ۶۷. ـ م.

نقادانه اندیشید، این پایان باید به‌واقع پایان باشد، باید ظرفیت اعلانِ نهایی ارزش‌ها را داشته باشد، باید بتواند تلاش‌های کنونی ما را روشن کند و به آنها ارج نهد. اگر زمان حال در رابطه با یک ارزشِ قابل شناخت و قابل ارزیابی دارای معنا باشد (که من می‌توانم پیشاپیش با اعمالی از سر شعور و انتخاب مسئولانه آن را انتظار بکشم) این خود به ما امکان می‌دهد تا در باب خطاهایمان در گذشته تأمل کنیم، بی‌آنکه متحمل درد و ناراحتی شویم. من می‌دانم مسافر یک سفرم. گوشه‌ای از مقصد را می‌بینم، دست‌کم به هیئت ارزش‌های اساسی آن. من می‌دانم که با خود من است که خود را اصلاح و بهتر کنم. تجربه به من آموخته است که کسی‌که از چیزی نادم نباشد، در درون خود هم تصوری از بهتر بودن ندارد. چنین کسی نمی‌تواند خطاهای خود را تشخیص دهد و همچنان به آن خطاها بسته می‌ماند، چراکه قادر نیست چیزی بهتر پیش روی خود ببیند و در نتیجه از خود می‌پرسد چرا باید از آنچه دارد، دست بردارد.

به‌نظر می‌آید هرچه اینجا نوشته‌ام، چیزی نیست جز مجموعه صورت‌هایی از واژهٔ «**امید**»، که گمان نکنم اگر نخست شما آن را با تأکید و حروف درشتِ چشمگیر که نشانهٔ یکتایی آن است ننوشته بودید، من جرأت چنین کاری را داشتم. نه هنوز زمان آن نرسیده است که خود را با انگاره‌های الکترونیکی تخدیر کنیم و به انتظار پایان بنشینیم. هنوز با هم خیلی کارها در پیش داریم.

کارلو ماریا مارتینی

حیات آدمی چه زمانی آغاز می‌شود؟

کارلو ماریا مارتینی عزیز،

براساس برنامه‌ای که هر دو بر سر آن توافق کرده‌ایم، اکنون دیگر زمان آن رسیده است که به گفت‌وگوی خود ادامه دهیم. هدف از مبادلهٔ این نامه‌ها شناخت زمینه‌های مشترک میان مردمان غیرمذهبی و کاتولیک‌هاست (و لازم است به خوانندگان یادآوری کنم که شما، کارلو مارتینی، صرفاً در نقش یک دیندار و اهل فرهنگ در این گفت‌وگو شرکت دارید، نه در کسوت خود در مقام یکی از بزرگان کلیسا[1]). من اما در این فکرم که آیا حتماً لازم است بحث خود را به معتقداتی محدود کنیم که نزد هردوی‌مان مشترک است. آیا بدان می‌ارزد که نظر یکدیگر را

1. Prince of the church

مثلاً در باب مجازات اعدام یا نسل‌کُشی جویا شویم، و بعد تازه کشف کنیم که من و شما دربارهٔ این موضوع‌ها و ارزش‌های مربوطه به آنها سخت با هم موافقیم؟ برای اینکه این گفت‌وگو یک گفت‌وگوی درست باشد، لازم است به اموری بپردازیم که در آن زمینه‌ها توافقی در میان نیست. این هم اما کافی نیست. برای مثال، آدم غیرمذهبی به کتاب مقدس معتقد نیست، و معلوم است کاتولیک‌ها معتقداند، اما این پدیده مانع عدم شناخت نمی‌شود، صرفاً مسئلهٔ احترام متقابل نسبت به عقاید شخصی‌مان است. لحظهٔ حساس زمانی می‌رسد که از عدم توافق، تضاد و عدم درکِ عمیق‌تری زاده شود که بشود آن را به دستور جلسهٔ مباحث اجتماعی و سیاسی ترجمه کرد.

یکی از این‌گونه اختلاف‌ها مربوط به حق حیات در مقابل قوانین سقط جنینِ موجود است.

برای برخورد با مسائلی با چنین وسعت، لازم است دست خود را کاملاً رو کنیم و از ابهام بپرهیزیم. شخصی که پرسشی مطرح می‌کند باید نظرگاه خویش را روشن سازد و به‌علاوه باید به‌روشنی بگوید از پاسخ‌دهنده چه انتظار دارد. من هرگز در موقعیتی قرار نگرفته‌ام که زنی بگوید از من باردار است و از من بپرسد که جنین را سقط کند یا رضایت مرا برای سقط جنین بطلبد. چنانچه چنین حادثه‌ای روی می‌داد، هرچه در توان داشتم به کار می‌گرفتم بلکه زن را قانع کنم به هر قیمتی شده به آن موجود اجازهٔ حیات بدهد. تولد یک نوزاد چیز شگفت‌انگیزی است، معجزه‌ای است طبیعی که باید آن را بپذیریم. این را گفتم، اما درعین‌حال فکر نمی‌کنم این حق را داشته باشم که موضع اخلاقی خود را (میل

عاطفی خود را، باور روشنفکرانهٔ خود را) به احدی تحمیل کنم. من معتقدم لحظات سختی پیش می‌آید که نه شما و نه من شناخت چندانی از آن نداریم (و به همین دلیل است که از قیاس‌های فرضی خودداری می‌کنم)؛ یکی از این لحظات لحظه‌ای است که زنی حق دارد در مورد بدن خود، احساسات خود، یا آیندهٔ خود به شکلی مستقل تصمیم‌گیری کند.

در مقابل، کسان دیگری هستند که به حق حیات استناد می‌کنند. وقتی نمی‌توانیم به کسی اجازه دهیم کس دیگری را بکشد، یا حتا خودش را بکشد (اینجا خودم را درگیر بحث در باب دفاع از خود نمی‌کنم)، به‌همان ترتیب هم نمی‌توانیم به کسی اجازه دهیم روال زندگی‌ای را متوقف کند که تازه شروع شده است.

و بدین‌ترتیب من به دومین توضیح خود می‌رسم: از نظر خودم مناسب نمی‌بینم از شما بخواهم عقیدهٔ خود را بیان کنید یا تعالیم کلیسا را یک بار دیگر عنوان کنید. در عوض، از شما دعوت می‌کنم تأمل‌های شخص خود را در باب دکترین جاری دربارهٔ این موضوع عنوان کنید. هنگامی‌که پرچم حیات به اهتزاز درمی‌آید، روح را به تکان درمی‌آورد — به‌ویژه بی‌دینان را، که ممکن است با این حال الحاد آنان «پارسایانه» باشد، چرا که به چشم کسانی که به چیزی ماورای طبیعت معتقد نیستند، تصور زندگی و احساس حیات تنها ارزشی است که بدان پایبنداند و تنها منشأ یک نظام اخلاقی ممکن است. با این‌همه، دیگر هیچ‌گونه مفهوم مبهمی که دارای تفاوت ظریفی باشد، یا آن‌طورکه منطقیون امروزی خوش دارند بگویند، مفهوم «غیرشفافی» در کار نیست. همان‌گونه که یونانیان کهن نیز می‌دانستند، حیات را منحصراً نمی‌توان با پیدایش روح

عقلایی و اندیشه‌وری تصدیق کرد، بلکه حیات را از روی تجلّی روح حسیافتی یا حتا روح نباتی نیز می‌توان شناخت. برای مثال، امروزه «بوم‌شناسان تندروی» پیدا شده‌اند که معتقدند زمینِ مادر با کوه‌ها و آتشفشان‌هایش خود دارای حیات است و در این نکته تأمل می‌کنند که شاید لازم باشد نژاد بشری از صفحهٔ حیات برچیده شود تا سیاره‌ای که حیات آن را تهدید می‌کند امکان بقا یابد. گیاهخوارانی وجود دارند که برای حفظ حیات حیوانی، حیات نباتی را فدا می‌کنند، و مرتاضانی در مشرق‌زمین زندگی می‌کنند که دهان خود را می‌پوشانند مبادا ناخواسته میکروارگانیسم‌های نامرئی را به حلق فرو برند و بکشند.

در کنفرانسی که به‌تازگی برگزار شده است، یکی از مردم‌شناسان افریقایی به‌نام هاریس مِمِل- فوته[1] اظهار داشت که نگرش نوعیِ جهان غرب نگرشی «عالم‌خوارانه»[2] است (چه اصطلاح قشنگی: ما همیشه میل کرده‌ایم عالم را یکجا ببلعیم). اکنون زمان آن رسیده است که خود را باز کنیم (همان‌گونه که برخی جوامع کرده‌اند) و آمادهٔ نوعی مذاکره شویم: بین آنچه نوع بشر برای بقای خود می‌تواند بر سر طبیعت بیاورد، و آنچه نوع بشر برای بقای طبیعت نباید بکند. اصولاً مذاکره زمانی صورت می‌گیرد که هنوز قواعد ثابت و معینی در کار نیست؛ برای تعیین همین قواعد است که انسان مذاکره می‌کند. من معتقدم که، بجز در مورد برخی از موضع‌گیری‌های افراطی، ما به‌طور دائم در حال مذاکره (بیشتر با عواطفمان تا با عقلمان) در باب برداشتمان در مورد حرمت حیات هستیم.

---

1. Harris Memel-Fote

2. Cosmophagic

اکثر ما از تصور کشتن خوک هم به هراس می‌افتیم، اما با لذت گوشت خوک می‌خوریم. من هیچ‌وقت حاضر نیستم کرمی را در باغ ملی زیر پا له کنم، اما وقتی پای پشه در میان است بی‌رحم می‌شوم. من میان زنبور عسل و زنبور معمولی تمایز قائل می‌شوم (البته هر دو تهدیدآمیزاند، اما در زنبور عسل حُسن‌هایی می‌بینم که در زنبور معمولی نمی‌بینم). شما می‌توانید بر سر این نکته بحث کنید که دریافت ما از حیات نباتی و حیوانی به شکل ظریفی متفاوت است، اما دریافت ما از حیات آدمی چنین نیست. فرض کنیم از سر اتفاق میمونی پیدا شود که با آموزش مناسب یا به‌دلیل دستکاری ژنتیکی بتواند نشان دهد که قادر است جملات منطقی را برای رایانه تایپ کند، در گفت‌وگو شرکت کند، ثابت کند دارای مهر و محبت، دارای حافظه است، توانایی حل مسائل ریاضی را دارد، توانایی واکنش به اصول منطقیِ هویت و شناخت دیگری را دارد ــ در این صورت آیا می‌پذیریم که این میمون تقریباً انسان است؟ آیا به این میمون حقوق مدنی عطا می‌کنیم؟ به این دلیل که می‌تواند فکر کند و دوست می‌دارد؟ لکن ما هر چیزی را که توانایی دوست داشتن داشته باشد انسان به حساب نمی‌آوریم؛ واقعیت آنکه ما جانوران را می‌کشیم، آن هم درحالی‌که می‌دانیم مادر به فرزند خود «عشق می‌ورزد.»

حیات از کِی آغاز می‌شود؟ آیا (در ضمن، امروزه به سنن مردم اسپارت فکر نکنید) بی‌دینانی وجود دارند که معتقد باشند موجود تنها زمانی انسان تلقی می‌شود که فرهنگِ وی او را به جرگهٔ انسانیت راه داده است، به او زبان و تفکر صریح و منظم عطا کرده است (که به گفتهٔ سن

توماس پدیده‌های بیرونی‌اند که به ما امکان می‌دهند حضور عقلانیت را استنتاج کنیم ــ که این خود یکی از جنبه‌های مشخص‌کنندهٔ طبیعت انسانی است)، و به قتل یک نوزاد رضایت بدهد، آن‌هم به این دلیل که با توجه به واقعیت، این موجود جز یک «طفل»[1] چیز دیگری نیست؟ من که فکر نمی‌کنم در جمع بی‌دینان چنین کسی پیدا شود. همگان نوزادی را که به بند ناف متصل است انسان تلقی می‌کنند. اما وقتی نقطهٔ عزیمت را همین‌جا بگیریم و به عقب برگردیم، تا کجا می‌توانیم برسیم؟ اگر آن‌طور که می‌گوییم حیات و بشریت در تخمهٔ انسان (حتا در ترکیب ژنتیکی ما) موجود است، آیا در این صورت به هدر دادن و تلف کردن منی جنایتی مساوی قتل نفس است؟ نظر کسی که با تسامح، به وسوسه‌ای در دوران نوجوانی‌اش اعتراف می‌کند چنین نیست، نظر کتاب مقدس نیز چنین نیست. در کتاب مقدس، سفر پیدایش، گناه قابیل با نفرین صریح خداوند مجازات می‌شود، درحالی‌که اونان[2] که از وظیفهٔ خود در کار حیات بخشیدن سرباز می‌زند و مرتکب گناه می‌شود به مرگ طبیعی می‌میرد. از سوی دیگر، همان‌گونه که خودتان بهتر از من می‌دانید، کلیسا ارثی‌انگاریِ روان[3] را که ترتولیان[4] عنوان کرده بود و براساس آن روح (و به تبع آن گناه نخستین) با منی منتقل می‌شود، باطل اعلام کرد.

---

1. infant

۲. عین متن تورات چنین است. «لکن چونکه اونان دانست که آن نسل از او نخواهد بود هنگامی که به زن برادر خود درآمد بر زمین انزال کرد تا نسلی برای برادر خود ندهد.» (سفر پیدایش ۹ : ۳۸، ترجمهٔ فارسی ص ۵۹؛ اونانیسم از همین ریشه است). ــ م.

3. Traducianism

۴. تِرتولیان (ترتولیانوس) (حدود ۱۶۰ تا حدود ۲۳۰ م)، عالِم الهیات اهل کارتاژ. ــ م.

سن آگوستین می‌کوشید با مطرح کردن نوعی روان-ارثی‌انگاریِ روحانی با نظر ترتولیان کنار بیاید، اما دیدگاهی که به‌تدریج خود را بر کُرسی نشاند آفرینش‌باوری[1] بود که می‌گوید خداوند در لحظهٔ معینی از رشد جنین در آن روح می‌دمد.

سن توماس با استفاده از گنجینهٔ باارزش ظرافت‌های ذهن خود، به تبیین چگونگی و چرایی این پدیده پرداخت و از آن بحث طولانی و مفصلی در باب مراحل صرفاً نباتی و حسی‌ای درگرفت که جنین در روند رشد خود از آنها عبور می‌کند و نیز آنکه بعد از به کمال رسیدن این مراحل است که جنین تازه آمادگی پذیرش روح عقلایی را کسب می‌کند (من به تازگی تأملات فوق‌العادهٔ سن توماس را پیرامون همین مسئله هم در *اصول الهیات* و هم در *رسالهٔ جامع در رد کفار* خوانده‌ام). به‌همین‌جا بسنده می‌کنم و به جر و بحث‌های بعدی نمی‌پردازم که می‌کوشیدند تعیین کنند در کدام مرحله از بارداری «انسانی کردن» به صورت دقیق آن حادث می‌شود (در ضمن درست نمی‌دانم الهیات نوین هنوز تا چه حد مایل است به این مقوله در چارچوبِ ارسطوییِ بالقوّگی و فعلیت بپردازد). قصد ندارم که بگویم درست در هستهٔ مرکزی الهیات مسیحی مسئلهٔ یک آستانهٔ دقیق (آستانه‌ای به نازکی یک ورق کاغذ) نهفته است، آستانه‌ای که بعد از آن، آنچه پیش از این یک بُنْ‌انگاره، یک نطفه بود، در لحظهٔ معینی یک جانور عقلایی، یک میرا تلقی می‌شود (نطفه‌ای[2] که ترکیب‌بندِ تاریکی از حیات است که هنوز به بدن مادر بسته است، میل

1. creationism
2. germ

شگفت‌انگیزی به نور دارد و بی‌شباهت به تخمی نیست که در عمق خاک پنهان است و برای شکوفا شدن در تقلاست). غیرمذهبی‌ها نیز با همین مسئله روبه‌رو هستند. انسان همیشه از همین بُن‌انگارهٔ آغازین زاده می‌شود. من زیست‌شناس نیستم (البته عالم الهیات هم نیستم) و خود را در حدی نمی‌بینم که بتوانم در مورد اینکه این آستانه در کجا قرار دارد به نتیجهٔ منطقی برسم، یا حتا به این نتیجه برسم که اصلاً آستانه‌ای در کار است یا نه. در ریاضیات نظریه‌ای در باب فاجعه نداریم که بتواند به ما بگوید اوج بحران، نقطهٔ انفجارِ خودبه‌خودی وجود دارد یا نه. شاید ما محکوم به آنیم که تنها بدانیم فرایندی در کار است که معجزهٔ طفل نوزاد پیامد نهایی آن است. تعیین اینکه در چه مرحله‌ای از این فرایند حق دخالت داریم، یا در چه مرحله‌ای حق دخالت نداریم مسئله‌ای است که نه قابل تعیین است و نه قابل بحث. و در نتیجه، یا از اصل نباید تصمیمی در مورد این دخالت گرفته شود، یا اگر بنا باشد تصمیمی گرفته شود، تنها مادر حق دارد که باید به‌تنهایی در برابر خداوند یا در برابر دادگاهِ وجدان خویش یا در برابر دادگاه بشری خطر کند.

همان‌گونه که پیش از این گفتم، من انتظار ندارم بیانیه‌ای رسمی از سوی شما صادر شود. از شما می‌خواهم نظرتان را در باب این بحث کلامیِ داغ بگویید، بحثی که قرن‌هاست بر سر مسئله‌ای در جریان است که شالودهٔ هویت ما در مقام جزئی از جامعهٔ بشری است. اکنون که دیگر الهیات خود را به محک مقیاس‌های فیزیک ارسطویی نمی‌سنجد، بلکه خود را با مقیاس قطعیت‌ها (و عدم قطعیت‌ها!)ی دانش تجربی نوین اندازه‌گیری می‌کند، این بحث کلامی در چه مرحله‌ای قرار دارد؟ شما

خود می‌دانید که چگونه این قبیل پرسش‌ها صرفاً مسئلهٔ سقط‌جنین را شامل نمی‌شود، بلکه شامل مجموعهٔ کاملی از مقوله‌های تازهٔ مهم مثل مهندسی ژنتیک می‌شود، و چگونه همهٔ مردم، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، امروزه در باب اخلاق زیست‌شناسی بحث می‌کنند. با همهٔ اینها، عالِم نوین علم الهیات در ارتباط با آفرینش‌باوریِ کلاسیک کجا ایستاده است؟

تعریف و تبیین اینکه حیات چیست و از کجا آغاز می‌شود، پرسشی است که به زندگی ما مربوط می‌شود. و حرفم را باور کنید، برای من نیز، این پرسش‌ها چه از لحاظ اخلاقی، چه فکری و چه عاطفی، پرسش‌های ثقیلی هستند.

اومبرتو اکو

حیات آدمی جزء حیات خداوند است

اومبرتو اکوی عزیز،

کار درستی کرده‌اید که در آغاز نامهٔ خود هدف از این تبادل نامه را یادآور شده‌اید. همچنان‌که گفته‌اید هدف ما یافتن زمینهٔ مشترک میان غیرمذهبی‌ها و کاتولیک‌هاست، و پرداختن به مقوله‌هایی است که مورد توافق نیستند، به‌ویژه مقوله‌هایی که سبب سوءتفاهم‌های عمیق می‌شوند که بعد به تضادهای اجتماعی و سیاسی ترجمه می‌شوند. موافقم و می‌پذیرم که مادامی که شهامت آن را داریم، نخست سوءتفاهم‌های مشترک را عریان نشان دهیم، سوءتفاهم‌هایی که ریشهٔ سوءتفاهم‌های بزرگ‌تری هستند، زیرا این کار مرحلهٔ بعد را که باید با اختلاف‌های واقعی روبه‌رو شویم، برایمان آسان‌تر می‌کند. زمانی‌که به کندوکاو در دل‌مشغولی‌های کانونی می‌پردازیم لازم است خود را وانهیم تا با مسئله

درگیر شویم، از خویشتن شور و شوق و صمیمیت نشان دهیم و مایل باشیم عریان سخن گوییم و چیزی را پنهان نکنیم. به‌همین دلیل است که روشنگری‌تان را در باب **حیات** ارج می‌نهم: تولد کودک «چیز شگفت‌انگیزی است، معجزه‌ای است طبیعی که باید آن را بپذیریم.»

از همین‌جا شروع می‌کنیم و به این نتیجه می‌رسیم که مقولهٔ **حیات** (کمی بعد به کاربرد L بزرگ از سوی شما می‌پردازم[۱]) بی‌تردید از نکات بسیار مهم مورد اختلاف است، به‌ویژه زمانی که به جنبهٔ قانونی پایان دادنِ خودخواسته به آبستنی می‌رسد. اما همین جا هم یکی از مایه‌های سردرگمی نهفته است. سخن گفتن از حیات آدمی و حفظ حیات آدمی از دیدگاه اخلاق یک چیز است و طرح این پرسش که قانون به چه طریق عملی می‌تواند از ارزش‌های فوق در شرایط سیاسی و اجتماعی معین بهتر دفاع کند، چیز دیگری است؛ سردرگمی دیگر ناشی از چیزی است که «پرچم حیات» خوانده‌اید، که «وقتی به اهتزاز درمی‌آید روح را می‌لرزاند.» تصور می‌کنم شما هم با من موافق باشید که پرچم نماد آرمان‌های بزرگ در نوع کلّی آن است و برای حل مسائل پیچیده کارایی ندارد، آن هم مسائلی که دربرگیرندهٔ تضاد ارزش‌های درونِ همان آرمان‌های بزرگ است. پس لازم است انسان از سر احتیاط و حوصله و حساسیت تأمل کند. مرزها همیشه قلمروهای خطرناکی هستند. یاد دارم که در دوران کودکی در کوه‌های منطقهٔ واله دائوستا در امتداد مرز راه می‌رفتم و ناگهان از خود پرسیدم مرز میان این دو ملت دقیقاً کجاست.

---

۱. منظور کلمهٔ life به‌معنای حیات است که در متن با L بزرگ آمده است. ــ م.

درک نمی‌کردم که انسان تا چه حد می‌تواند مرز را تعیین کند. با این‌همه، آن دو ملت عملاً وجود داشتند، و حد و حدود آنها به‌خوبی مشخص شده بود.

سومین منشأ سوءتفاهم، به‌نظر من، کاربرد وسیع، یا بـه گـفتهٔ اهـل اسکولاستیک، کاربرد «قیاسی» اصطلاح حیات است (من این واژگان اسکولاستیک را با خیال راحت به‌کار می‌برم، زیرا همان‌طور که گفته‌اید اطمینان دارم به‌تازگی بخش‌هایی از آثار آکویناس، اصول خداشناسی و رسالهٔ جامع در رد کفّار را خوانده‌اید) و کاربرد محدود و دقـیق اصـطلاح «حیات انسانی» است. حیات در مفهوم نـخست آن دربـرگیرندهٔ هـمهٔ موجودات زندهٔ فراز زمین و روی زمین و زیر زمین است و نـیز خـود «زمینِ مـادر» بـا هـمهٔ لرزه‌هـا و زایش‌هـا و نـفس‌هایش. در مـیلان پنجشنبه‌شب‌ها سرود امبروزیایی[1] ما که اشاره به فـصل نـخست سـفر پیدایش دارد، چنین است:

در چارمین روز همهٔ جانداران را
پروردگارا، تو از دریاهای آغازین آورده‌ای؛
کرم‌ها و ماهیان دریا را
مرغانی که در هوا چرخ می‌زنند.

اما این مفهوم وسیع‌تر «حیات»، با همهٔ تفاوت‌های فرهنگی و حـتا دینی‌ای که از معنای آن ناشی می‌شود، اینجا مورد نظر نـیست. مـقولهٔ

---

۱. سرودهای امبروزیایی به سـرودهای نـیایشی اطـلاق مـی‌شوند که بـه‌وسیلهٔ سـن امـبروز (اسقف میلان، سدهٔ چهارم میلادی) متداول شده‌اند؛ نیز سرودهای میلانی. ــ م.

اخلاقی مهم این بحث ما به «حیات انسانی» مربوط می‌شود.

حتا همین نکته هم احتیاج به روشنگری و توضیح دارد. گاهی کسانی تصور می‌کنند یا می‌نویسند که نزد کاتولیک‌ها حیات انسانی نمایانگر ارزش غایی است. حداقل قضیه آن است که این تصور دقیق نیست و با آنچه انجیل‌ها به ما می‌گویند، همخوانی ندارد: «و از قاتلان جسم که قادر بر کشتن روح نیند بیم مکنید»[1]. حیاتی که در انجیل دارای والاترین ارزش است حیات جسمانی یا روانی نیست (در این مورد انجیل دو واژهٔ یونانیِ bīos و psychē را به کار می‌برد)، بلکه حیات یزدانی (zoē) است که به انسان نسبت داده شده است. در عهد جدید این سه اصطلاح به وضوح از هم تفکیک شده‌اند، که دو اصطلاح نخست تبعِ اصطلاح سوم است: «کسی که جان (psychē) خود را دوست دارد آن را هلاک کند، و هر که در این جهان جان (psychē) خود را دشمن دارد تا حیات (zoē) جاودانی آن را نگاه خواهد داشت» (یوحنا ۲۵: ۱۲، ص ۱۶۹). از این‌رو، وقتی «حیات» (با L بزرگ) را به کار می‌بریم، نخست و بیش از همه به وجود و حیات غایی و مشخصی اشاره می‌کنیم که خود خداوند است و این همان حیاتی است که عیسا به خود نسبت می‌دهد ــ «من راه و راستی و حیات هستم» (یوحنا ۶: ۱۴، ص ۱۷۳) ــ حیاتی که از همهٔ زنان و مردان خواسته می‌شود در آن شریک شوند. انسان والاترین ارزش این جهانی است که با حیات یزدانی زندگی می‌کند.

و این خود بیانگر برداشت مسیحیت از ارزش حیات جسمانی انسان

---

۱. متا ۲۸ : ۱۰، ترجمه فارسی، ص ۱۶.

است: حیات کسی که وی را می‌خوانند تا در حیات خداوند شرکت کند. از نظر مسیحیان حرمت به حیات انسانی از نخستین لحظهٔ تجلّی آن یک احساس بی‌شکل نیست (شما به «میل شخصی»[۱] و «باور روشنفکرانه» اشاره کرده‌اید)، بلکه به انجام رساندن مسئولیت خاصی است: مسئولیت شخص زنده و جسمانی که شأن و منزلت وی را داوریِ خیرخواهانهٔ من یا انگیزهٔ انسان‌دوستی تعیین نمی‌کند، فراخوانی ایزدی تعیین می‌کند. و این چیزی نیست که صرفاً «من» یا «متعلق به من» یا حتا «درون من» باشد، بلکه پیشِ روی من است.

وقتی من خود را با حیات مشخصی روبه‌رو می‌بینم که می‌توانم نام انسان بر آن بنهم، خیرخواهی یزدانی به چه چیزی بستگی دارد؟ شما درست گفته‌اید که «همگان نوزادی را که به بند ناف متصل است انسان تلقی می‌کنند.» اما «وقتی نقطهٔ عزیمت را همین‌جا بگیریم و به عقب برگردیم تا کجا می‌توانیم برسیم؟» «آستانه» کجاست؟ و نیز به‌درستی به تأملات ظریف توماس [آکویناس] در باب مراحل مشخص رشد اشاره کرده‌اید. من نه فیلسوفم و نه زیست‌شناس، و نمی‌خواهم در این‌گونه مسائل دخالت کنم، اما همه می‌دانیم که امروزه شناخت بیشتری از پویه‌شناسیِ رشد و نمو آدمی داریم و دارای درک روشن‌تری از قطعیّت ژنتیک هستیم و از جایی شروع کرده‌ایم که دست‌کم از جنبهٔ نظری قابل شناسایی است. در عمل، موجود تازه از لقاح زاده می‌شود. اینجا «تازه» به‌معنای متمایز از دو عنصری است که با هم یگانه می‌شوند تا آن را

۱. عبارت اکو در اصل «میل عاطفی خود» است. ـ م.

تشکیل دهند. این موجود یک فرایند رشد را طی می‌کند که بـه کـودک منجر شود، به همان «موجود شگفت‌انگیز، معجزه‌ای طبیعی که باید آن را بپذیریم.» با شروع آن، این همان موجودی است که از او حرف می‌زنیم. هویت دارای تداوم است.

پشت این مباحث علمی و فلسفی، این واقعیت نهفته است که چیزی که سرنوشتی چنین بزرگ در پیش دارد ــ که خود خداوند وی را به‌نام می‌خواند ــ از همان آغاز سزاوار حرمتی عظیم است. قصد نـدارم سـر بحث نوعی حق حیات را اینجا بـاز کـنم، زیـرا مـمکن است خشک و بی‌روح یا سطحی به‌نظر بیاید. از مسئولیت واقعی نسبت به چیزی حرف می‌زنیم که محصول یک عشق بزرگ و شخصی است، مسئولیت نسبت به «کسی». این کس که فرا می‌خوانندش و دوست دارندش، از هم‌اکـنون صاحب چهره شده است و هدف مهر و محبت و توجه است. هرگونه نقض این نیاز به مهر و محبت و توجه تنها ممکن است منتج به تعارض شود، منتج به رنج عمیق و واگسیختگی دردناک شود. ما معتقدیم کـه بـاید هرچه در توان داریم به کار بندیم تا مگر جـلوی ایـن تـعارض و ایـن واگسیختگی گرفته شود. التیام این زخم‌ها سخت مشکل است، البته اگر قابل التیام باشند و این زخم‌ها بیش از همه بر تن و جان زن می‌نشینند، زیرا در مرحلهٔ نخست به زن اعتماد شده و این موجود که سخت شکننده است و در جهان بسیار شریف است، به وی سپرده شده است.

اگر این مشکل مشکل انسانی و اخلاقی باشد، در نتیجه مسئلهٔ مدنی این است که چگونه به مردم و جامعه در مجموع کمک کنیم تا از ایـن واگسیختگی اجتناب شود؟ چگونه می‌توان از کسانی که از نظر وجدان

دچار تعارض آشکار یا واقعی شده‌اند، حمایت کرد تا مگر با این تعارض ویران نشوند؟

نامهٔ خود را با این جمله به پایان برده‌اید که: «تعریف و تبیین اینکه حیات چیست و از کجا آغاز می‌شود، پرسشی است که به زندگی ما مربوط می‌شود.» با این گفته کاملاً موافقم ـــ دست‌کم در مورد «چیست»، که در این نامه به آن پاسخ داده‌ام. اما «کجا» ممکن است در پردهٔ اسرار بماند، اما درعین‌حال بسته به ارزشی است که برای «چیست» قائلیم. چیزی که دارای والاترین ارزش است والاترین احترام را نیز می‌طلبد. اگر از این مبدأ شروع کنیم، می‌توانیم به هر مورد خاصی بپردازیم، فرایندی که دلهره‌آور خواهد ماند، اما هرگز با بی‌اعتنایی مواجه نخواهد شد.

یک پرسش باقی می‌ماند. من تأکید مؤکد کرده‌ام که آنچه در عهد جدید دارای اهمیت است حیات جسمانی نیست، بلکه حیاتی است که با خداوند در ارتباط است. چه فایده دارد در مورد این نکتهٔ دقیق دکترین «و حیاتی» وارد گفتمان شویم؟ نخستین پاسخ در گفتهٔ خودتان نهفته است، آنجا که از رنج و اضطراب کسانی می‌گویید که به سرنوشت حیات انسانی، در هر لحظه از موجودیت آن نظر دارند. استعارهٔ بسیار زیبایی وجود دارد که در قالب زبان عامه چیزی را عنوان می‌کند که نزد کاتولیک‌ها و غیرمذهبی‌ها هر دو مشترک است، و آن استعارهٔ «چهره (صورت)» است. لویناس[1] با بیان تکان‌دهنده‌ای از آن به‌عنوان یک نمونهٔ

1. Emmanuel Levinas

انکارناپذیر سخن گفته است. من ترجیح می‌دهم کلمات ایتالو مانچینی[1] را که خود سندی است نقل کنم. این کلمات در یکی از آخرین آثار وی به‌نام **بازگشت به چهره‌ها**[2] آمده است: «زیستن در این جهان و دوست داشتن آن و مقدس‌شمردن‌اش را نظریه‌ای خشک و بی‌روح در باب وجود یا حقایق تاریخی یا پدیده‌های طبیعی به ما ارزانی نکرده‌اند، این‌همه را وجود آن کانون‌های مرموزِ دگربود (غیریّت)[3] به ما ارزانی کرده است، یعنی چهره‌ها، چهره‌هایی که برای نگاه کردن‌اند، برای بزرگ داشتن‌اند، برای عزیز داشتن‌اند.»

کارلو ماریا مارتینی

---

1. Italo Mancini
2. Torino i volti
3. otherness

مرد و زن به روایت کلیسا

مارتینی عزیز،

باز زمان آن رسیده است که گفت‌وگوی خود را از سر بگیریم. و باید اعتراف کنم از اینکه دبیران این روزنامه هربار مناسب می‌بینند که نخست من باب گفت‌وگو را باز کنم، کمی متأسفم؛ این سبب شده است حس کنم مثل یابو شده‌ام. امکان دارد دبیران ایـن روزنـامه قـربانی یکـی از آن کلیشه‌های بی‌مزه در مـورد فـیلسوف‌ها شـده‌انـد کـه فـیلسوف‌ها را متخصص آن می‌داند که پرسش‌هایی را که از پاسخ به آنها درمانده‌اند، صورت‌بندی کنند و کشیش‌ها هم همیشه پاسخ درست آن پرسش‌ها را در آستین دارند. خوشبختانه در نامه‌های قبلی‌تان نشـان داده‌ایـد کـه تأملات کشیشان نیز ممکن است تا چه حد پیچیده و دردناک باشند و نتیجه آنکه همهٔ کسانی را که ممکن بود از شما انتظار داشته باشند نقش

غیبگویان معابد را ایفا کنید، نومید کرده‌اید.

پیش از آنکه به طرح پرسشی بپردازم که پاسخش را نمی‌دانم، می‌خواهم چند فرض را مطرح کنم. وقتی یکی از مقامات دینی صاحب نفوذ در باب اصول اخلاقیات طبیعی حکمی صادر می‌کند، غیرمذهبی‌ها باید بدین نکته آگاه باشند که در همان حال که حق دارند با نظر آن روحانی موافق یا مخالف باشند، درعین‌حال دلیلی وجود ندارد که حق آن مقام روحانی را برای ابراز چنین حکمی به چالش بطلبند ــ حتا اگر نظر آن مقام انتقاد از راه و رسم زیستن غیرمذهبی‌ها باشد. غیرمذهبی‌ها تنها زمانی حق دارند موضع‌گیری آن مقام دینی را به چالش بطلبند که آن مقام قصد داشته باشد، غیرمذهبی‌ها (یا پیروان ادیان دیگر) را مجبور کند تا به شیوه‌ای رفتار کنند که براساس قوانین دولتی یا دینی ممنوع است، یا مانع شود غیرمذهبی‌ها به شیوه‌ای رفتار کنند که قوانین دولتی یا دینی آنان مجاز شمرده است.

نمی‌خواهم ادعا کنم که عکس این حق نیز صادق است. فرد غیرمذهبی (سکولار) حق ندارد از نحوهٔ زیستن فرد مذهبی انتقاد کند، مگر آنکه این نحوهٔ زیستن با قوانین دولتی مغایرت داشته باشد (مثلاً اجازه ندهد به فرزندش خون تزریق کنند) یا حقوق پیروان ادیان دیگر یا اندیشه‌های دیگر را محدود کند. نظرگاه‌های دینی همیشه شیوه‌های آرمانی زیستن را عرضه می‌کند، درحالی‌که فرد غیرمذهبی زندگی آرمانی را انتخاب آزاد می‌بیند، مادامی که این انتخاب، انتخاب آزاد دیگران را مخدوش نکند.

به‌عقیدهٔ من هیچ‌کس حق داوری دربارهٔ تعهداتی را ندارد که

مرام‌های گوناگون پیروان خود را بدان ملزم می‌کنند. من حق ندارم به ممنوعیت مصرف الکل در اسلام اعتراض کنم؛ چنانچه با این ممنوعیت مخالف باشم، مسلمان نیستم. من نمی‌فهمم که چرا ممنوعیت طلاق از سوی کلیسای کاتولیک موجب انزجار مردمان غیرمذهبی می‌شود. اگر می‌خواهید کاتولیک باشید، پس گرد طلاق نگردید. اگر می‌خواهید طلاق بدهید یا بگیرید، در این صورت پروتستان بشوید. تنها زمانی حق اعتراض دارید که کاتولیک نیستید و کلیسا می‌خواهد مانع طلاق شما شود. بگذارید اعتراف کنم که من از دست همجنس‌گرایانی که می‌خواهند کلیسا آنها را به‌رسمیت بشناسد و از دست کشیش‌هایی که می‌خواهند ازدواج کنند کُفرم درمی‌آید. من خودم هر وقت وارد مسجد می‌شوم، کفش‌هایم را درمی‌آورم، و هر وقت در اورشلیم زندگی می‌کنم این واقعیت را می‌پذیرم که روزهای شنبه آسانسور برخی از ساختمان‌ها خودکار است و در همهٔ طبقه‌ها می‌ایستد. چنانچه بخواهم کفش‌هایم پایم باشد، یا بخواهم آسانسور را خودم راه بیندازم، می‌روم جای دیگری. گاهی در برخی از مجالس مهمانی (که کاملاً غیردینی است) پوشیدن فراک الزامی است؛ این دیگر به تصمیم خودم بستگی دارد که ببینم از نظر منطقی حضور من در این مجلس به این می‌ارزد که خودم را توی این لباس آزاردهنده بچپانم یا نه. چنانچه به این نتیجه برسم که لازم است آزادی انتخاب خود را حفظ کنم، در خانه می‌مانم.

مثلاً اگر کشیشان جنبشی بدین مضمون برپا کنند که در مورد مقوله‌های فرعی و غیراصولی دین (که به اساس مکتب آسیب نمی‌رساند) مثل بی‌همسری اهل کلیسا، پاپ اعظم صاحب اختیار

نیست، بلکه اختیار به دست جماعت پیروان در منطقهٔ اسقفی خودشان است، و اگر این جنبش جمعی را جلب کند که بدان عمل کنند، من شخصاً حاضر نیستم به هواداری از آنها پایِ هیچ عریضه‌ای را امضا کنم. نه اینکه به این مقوله‌ها اهمیتی ندهم، بلکه دلیل امتناع من از امضا کردن این است که من جزء این جماعت نیستم و حق ندارم فضولانه وارد جریانی شوم که منحصراً به اهل کلیسا مربوط می‌شود.

آنچه گفتم به‌جای خود، اما وقتی شخص غیرمذهبیِ علاقه‌مندی می‌کوشد درک کند به چه دلیل کلیسا بعضی از امور را تأیید می‌کند یا تأیید نمی‌کند، قضیه فرق می‌کند. وقتی یکی از یهودیان پاکدین (ارتودوکس) را به شام دعوت می‌کنم (در جمع همکاران امریکایی من که فلسفهٔ زبان تدریس می‌کنند چندنفری یهودی پاکدین‌اند)، همیشه مواظبم از روی ادب پیشاپیش از وی بپرسم چه نوع غذایی حاضر است بخورد. اما این کار من باعث نمی‌شود در مورد غذاهای کاشر[1] از وی سؤال نکنم، زیرا می‌خواهم بفهمم چرا باید از غذاهایی پرهیز کنند که پیش از آن گمان می‌کرده‌ام حتا خاخام‌ها نیز می‌توانند بخورند. از این‌رو به‌نظر موجّه می‌آید که غیرمذهبی‌ها بخواهند از پاپ بپرسند چرا کلیسای کاتولیک با کنترل موالید، با سقط‌جنین، با همجنس‌خواهی مخالف است. قبول دارم پاسخ پاپ به من، دست‌کم از منظر تفسیر دقیق مفهومِ «اقدام کنید و تکثیر یابید»[2] با معناست. می‌توانم مقاله‌ای بنویسم و علم تأویل

---

۱. کاشر به غذاهایی می‌گویند که نزد جماعت یهودیان به‌آیین تهیه شده باشد؛ مقایسه کنید با ذبح اسلامی. ـ م.

۲. این جمله در اصل به زبان لاتین آمده است: Crscite et multiplicamini. ـ م.

تازه‌ای مطرح کنم، اما تا وقتی کلیسا با تفسیر من موافق باشد، دست بالا را دارد ــ همان دستی که خامهٔ تیز حاشیه‌نویسان و شارحان متن‌های کلاسیک را در اختیار دارد.

و پرسش من درست به همین‌جا مربوط می‌شود. من هنوز هم نتوانسته‌ام خود را از نظر منطقی قانع کنم که چرا آموزهٔ کلیسا زنان را از مقامِ کشیشی و کهانت کنار گذاشته است. تکرار می‌کنم: من به خودمختاری شما در زمینهٔ این‌گونه مقوله‌های ظریف احترام می‌گذارم. چنانچه زن بودم و دلم می‌خواست به هر قیمتی شده کشیش شوم، می‌رفتم و به کیش ایزیس[1] در می‌آمدم و کاهنهٔ ایزیس می‌شدم و تلاش نمی‌کردم پاپ را به این اقدام وادار کنم. اما از آنجا که روشنفکرم و از آنجا که خوانندهٔ (قدیمی) کتاب مقدسم، در این مقوله تردیدهایی دارم که دلم می‌خواهد برطرف کنم.

من به خِردمایهٔ کتاب مقدس پی نمی‌برم. وقتی سِفرِ لاویان و سفر خروج فصل ۲۹ و ۳۰ را می‌خوانم، می‌بینم کهانت به هارون و پسران وی سپرده شده است و نه به زنانشان (حتا می‌توانیم، مثل کاری که پولس رسول در رسالهٔ عبرانیان کرده است، این نکته را نیز بیفزاییم که کهانت نه به سلسلهٔ هارون بلکه به سلسلهٔ مَلْکیصَدَق[2] سپرده شده است که گذشته از هر چیز از اولویّت تاریخی و توراتی برخوردار است (نگاه کنید به سفر پیدایش ۱۴ ــ هر چند هیچ‌کدام از اینها در بحث ما تأثیری ندارند).

---

۱. زن‌ـ خدایِ باروری در مصر کهن، خواهر و همسر اوزیریس. کیش ایزیس (Cult of Isis) در یونان و بعد در روم نیز رایج بوده است. ــ م.

۲. مَلْکیصَدَق، از شاه‌ـ‌کاهنان تورات است در سالیم (پیدایش ۱۴ و ۱۸؛ عبرانیان ۵ و ۶. ــ م.

اما اگر من از بنیادگرایان پروتستان بودم و کتاب مقدس می‌خواندم، حتماً همصدا با لاویان می‌گفتم کاهنان «نه باید سرشان را بتراشند و نه ریش‌شان را.» و بعد وقتی صحیفهٔ حزقیال، نبی باب ۴۴ آیهٔ ۲۰ را می‌خواندم، سخت سردرگم می‌شدم، زیرا به گفتهٔ حزقیال، کاهنان باید موهای خود را همیشه کوتاه کنند. مهم‌تر آنکه به گفتهٔ هر دو متن، کاهن نباید به جسد مرده نزدیک شود. و در مقام یک بنیادگرای خوب انتظار داشتم که کشیش‌ها (حتا کشیش‌های کاتولیک) یا از لاویان تبعیّت کنند که می‌گویند کاهنان می‌توانند زن بگیرند و یا از حزقیال نبی که می‌گوید کاهنان فقط اجازه دارند با دوشیزگان باکره یا با بیوهٔ کاهنان دیگر ازدواج کنند.

حتا دینداران هم قبول دارند که نویسندگان کتاب مقدس هم از رویدادهای ثبت‌شدهٔ تاریخی استفاده کرده‌اند و هم از بحث و گفت‌وگو، با این هدف که همهٔ مخاطبان با توجه به سنن و عادات فرهنگی خویش بتوانند منظور آنان را درک کنند. از این‌رو اگر یوشع اعلام می‌داشت «ای زمین بایست!» یا «قانون جاذبهٔ عمومی نیوتون متوقف شود!» همه فکر می‌کردند دیوانه شده است. عیسا نیز با توجه به شرایط سیاسی آن زمانِ منطقهٔ مدیترانه، لازم می‌دید به قیصر روم خراج بپردازد. اما این عمل بدین‌معنا نیست که امروزه اروپاییان باید مالیات خود را به آخرین بازماندهٔ سلسلهٔ هابسبورگ بپردازند و چنانچه مالیات‌دهنده‌ای این خراج را از بدهی مالیاتی خود به کشورش کسر بگذارد، هر کشیش با شعوری به او می‌گوید (که امیدوارم بگوید) یک راست به جهنم می‌رود. فرمان نهم (از ده فرمان) نظر داشتن به زنِ دیگری را ممنوع کرده است، اما کلیسا هرگز سعی نکرده است، رابطهٔ کل به جزء یا جزء چیزی به مفهوم کل را درنظر بگیرد

[«دیگری» نه به مفهوم یک مرد دیگر، بلکه به مفهوم «همهٔ مردم»] و به این مسئله بپردازد که زنان نیز نباید چشمشان به‌دنبال مرد زن دیگری باشد.

حتا به نظر دین‌باوران هم روشن است، زمانی که خداوند تصمیم به تجسّد دومین شخصیت تثلیث مقدس[1] در فلسطین آن عصر گرفت، به‌ناگزیر این تجسّد را به هیئت انسان خلق کرد، چه در غیر این‌صورت کلام وی وزن و اعتبار لازم را به همراه نداشت. گمان می‌کنم شما نیز با این نظر مخالفت نمی‌کنید که چنانچه مسیح براساس یک طرح غیرقابل درک الهی، در ژاپن تجسّد یافته بود، برنج و ساکی را تبرک می‌کرد و رمز و راز عشاء ربانی[2] همچنان به قوت خویش باقی می‌بود. چنانچه مسیح چند قرن بعد، به زمانی که زنان غیبگوی کوهستانی مثل پریسیلا یا ماکسیمیلا از قبول عام برخوردار بودند، تجسد یافته بود، احتمالاً به هیئت زنانه تجسد می‌یافت، شاید هم این واقعه در تمدن روم روی می‌داد که باکرگانِ معبد وستا[3] از قُرب و منزلت بسیاری برخوردار بودند. انکار این پدیده به‌منزلهٔ تأیید این نظرگاه است که زن موجودی ناپاک است، که البته برخی از جوامع در دوره‌های خاصی بدان معتقد بودند و بی‌تردید پاپ کنونی چنین اعتقادی ندارد.

از آن گذشته، از استدلال نمادین نیز می‌توان استفاده کرد: کشیش (کاهن) انگارهٔ مسیح است که کاهنِ غایی بود و مسیح مرد بود. و برای

---

۱. تثلیث مقدس: پدر و پسر و روح‌القدس. ــ م.

۲. تقسیم نان و شراب مقدس، نمادگوشت و خون مسیح که قربانی شد. ــ م.

۳. زن‌ـخدایِ آتشدان (کانون خانواده) در روم کهن؛ در محراب معبد وستا آتش مقدس روشن بوده است و کاهنه‌های باکرهٔ معبد در خدمت این آتش بوده‌اند. ــ م.

حفظ قدرت تأثیر این نماد، لازم است کهانت این حق انحصاری مردانه را دارا باشد. اما آیا رستگاری هم باید از قوانین تمثال‌پردازی یا تمثال‌شناسی پیروی کند؟

وقتی مسیح را می‌بینیم که بی‌تردید خویشتن را به‌خاطر مردان و زنان فدا کرد و با نادیده گرفتن رسوم جاری والاترین امتیازها را به زنانِ پیرو خود اعطا کرد و می‌بینیم مسیح تنها انسانی است که فارغ از گناه نخستین، از زنی زاده می‌شود، و می‌بینیم مسیح نخستین باری که بعد از رستاخیز ظاهر می‌شود جلوی زنان و نه مردان ظاهر می‌شود، آیا همهٔ اینها نشانه‌های روشنی دال بر این واقعیت نیستند که مسیح به‌رغم قوانین زمان خویش و تا حد معمولی که می‌توانست از این قوانین تخطی کند، می‌خواست تساوی میان هر دو جنس را بنمایاند؟ و گیریم اعلام تساوی جنسیت در برابر قانون ممکن نبود و کارکرد تاریخی نداشت، اما آیا دست‌کم از نظر رستگاری دلالت بر این تساوی ندارد؟ در ضمن توجه کنید که من حتا جرأت طرح این پرسش ناراحت‌کننده را در خود نمی‌بینم که آیا واژهٔ **الوهیم**[۱] که در ابتدای سفر پیدایش می‌آید مفرد است یا جمع، و شاید از نظر دستور زبان نشاندهندهٔ آن است که خدای تورات دارای جنسیت است (همان‌طور که این گفتهٔ ژان پل را که خداوند به مثابهٔ مادر است، استعاره تلقی می‌کنم).

---

۱. البته پیش از این سیدنی هوک (**اساطیر خاورمیانه**، ترجمه به همین قلم) به تفصیل به این پرسش و نیز نام دیگر خداوند در تورات یعنی یهوه پرداخته است. به‌هرحال واژهٔ الوهیم (Elohim) به ظاهر جمع است. im پسوند جمع در عبری است. در ضمن مقایسه کنید با الوهای آرامی و الـه عربی. ـ م.

این برهان نمادین مرا ارضا نمی‌کند. و این حکم عتیق نیز مرا قانع نمی‌کند که می‌گوید زن در لحظاتی از زندگی خود ناپاکی ترشح می‌کند (با آنکه این دیدگاه به گذشته تعلق دارد، اما به این می‌ماند که بگوییم زن حایض و زن زائو از نظری ناپاک‌تر از کشیشی است که ایدز گرفته است.)

هر وقت خود را در مباحث مربوط به اصول غرق می‌بینم، به تنها کسی که مورد اعتمادم است رجوع می‌کنم، به توماس آکویناس. توماس چیزی فراتر از دکتر آنجلیکوس بود، او مردی بود صاحب شعور فوق‌العاده که بارها با این پرسش مواجه می‌شود که آیا کهانت حق انحصاری مردان است یا نه. بحث خود را به اصول خداشناسی محدود می‌کنم؛ آکویناس همین پرسش مرا در باب دوم، ۱۱، ۲ مطرح کرده است، و با این بیان پولس رسول (حتا قدیسان هم کامل نیستند) در می‌پیچد که می‌گوید در نشست‌های کلیسایی زنان باید خاموش بنشینند و اجازهٔ درس دادن نیابند. اما در کتاب امثال سلیمان نبی، توماس به این جمله برمی‌خورد که «من تنها مایهٔ شادی مادرم بودم؛ او به من می‌آموزاند.»[1] توماس خود را چگونه از این بن‌بست می‌رهاند؟ براساس فرهنگ زمان توماس (مگر می‌توانست این فرهنگ را انکار کند؟)، جنس ماده می‌بایست در مقابل جنس نر تسلیم باشد و زنان در حوزهٔ عقل و خرد کامل نیستند.

در باب سوم [اصول]، ۳۱، ۴، توماس به این پرسش فکر می‌کند که آیا ممکن است جوهر جسمانی[2] مسیح از بدن یک زن اخذ شده باشد

---

۱. این عبارت در متن اصلی به لاتین است. ـ م.

2. Substance

(همان‌طور که می‌دانید، نظریه‌های عرفان‌باوری مسیحیت[1] رایج در آن زمان سخن از این می‌گفت که همچنان که آب از درون یک لوله می‌گذرد مسیح نیز از جسم مریم گذشته است، انگار برحسب اتفاق از مسیری گذشته، با جسم مریم تماس نداشته و به ناپاکی‌هایی[2] که ملازمهٔ فیزیولوژی زایمان و وضع حمل است آلوده نشده است). توماس به خواننده یادآوری می‌کند که چنانچه قرار باشد مسیح انسان باشد، مناسب‌تر آن است که جسم خویش را از زن به عاریت گرفته باشد[3]، زیرا، همان‌گونه که آگوستین شهادت می‌دهد، «آزادی انسان باید به هر دو جنس تعمیم یابد.» و با این‌همه، توماس قادر نیست خود را از زمینهٔ فرهنگی خویش برهاند و در نتیجه همچنان اجازه می‌دهد که مسیح به‌ناچار باید مرد باشد، چرا که جنس نرینه شریف‌تر است.

اما توماس می‌تواند به فراسوی زمینهٔ فرهنگی گریزناپذیر زمانه برسد. او انکار نمی‌کند که مردان برترند و در قیاس با زنان، بیشتر با خِرَد الفت دارند، اما بارها برای فهم این نکته تلاش می‌کند که چرا به زنان موهبت غیبگویی عطا شده است و چرا مادران روحانی دارای عطیهٔ هدایت و آموزگاری روح‌اند ــ و در اینجا موشکافی می‌کند، چندان‌که هم ظریف است و هم منطقی. با این‌همه، توماس هنوز هم متقاعد نشده است، و با همان رندی مألوف خود می‌پرسد (و خود را به فراموشی می‌زند که همین مقوله را در باب یکم، ۹۹، ۲ عنوان کرده است) که اگر

---

1. Gnostic
2. immunditia
۳. این عبارت در اصل به زبان لاتین آمده است: Convenien Tissimum Tamen Quit ut de foemina cornem acciperet ـ م.

جنس نرینه بهتر است، پس به چه دلیل خداوند در آن وضعیت آغازین پیش از گناه نخستین، زن را نیز بیافرید؟ پاسخ خود وی این است که پیدایش مردان و زنان در آن وضعیت آغازین درست بود ــ که این به‌وجود آمدنِ مردان و زنان ربطی به تضمین تداوم گونه‌ها نداشت، چرا که آدمیان فناناپذیر بودند و وجود دو جنس شرط لازم برای بقای نسل نبود، بلکه «جنسیت در روح وجود ندارد» (نگاه کنید به ضمیمه[1] ۳۹، ۱که توماس جای دیگری به آن ارجاع می‌دهد، هرچند متن متعلق به خود او نیست). واقعیت آنکه جنسیت از نظر توماس حادثه‌ای است که در مراحل آخر بارداری و رشد جنین پدیدار می‌شود. آفرینشِ دو جنس درست و ضروری بود (و این نکته در پاسخ[2]، باب سوم، ۴، روشن‌تر می‌شود) زیرا خلقت انسان از یک ترکیب استثنایی ناشی می‌شود: نخستین مرد بدون مرد یا زن پدید آمد حوا بدون دخالت زن از این مرد پدید آمد، و مسیح از یک زن بدون شرکت مرد زاده شد. اما همهٔ آدمیان دیگر از مرد و زن پدید می‌آیند. از این سه استثنای برجسته که بگذریم، قانون چنین حکم می‌کند و طرح ایزدی است.

در باب سوم، ۶۷، ۴ توماس در این فکر است که آیا زنان هم می‌توانند غسل تعمید دهند یا نه، و به‌راحتی اعتراض‌های ناشی از سنت را نادیده می‌گیرد. آن‌کس‌که غسل تعمید می‌دهد مسیح است، اما از آنجا که «در مسیح نه نرینه وجود دارد و نه مادینه»[3] (توماس این را از رسالهٔ

---

1. *Supplementum* 2. *Respondeo*

۳. این عبارت در اصل به زبان لاتین آمده است: in christo non est masculus neque foemina . ــ م.

پولس رسول به کُولُسّیان[1] ۳:۱۱ اخذ می‌کند، هرچند در واقع بـه شکـل روشن‌تری در غَلاطیان[2] ۳:۲۸ آمده است)، اگر مرد بتواند مراسم غسل تعمید را انجام دهد، پس زن نیز می‌تواند. بعد تـوماس اضـافه مـی‌کند (قدرت عقاید رایج را بنگرید!) که «رئیسِ زن مرد است»[3] از این‌رو اگر مرد حضور دارد، زن حق اجرای مراسم غسل تعمید را ندارد. امـا در اَد پریموم[4] توماس به‌روشنی کارهایی را مشخص می‌کند که زنان «اجـازه ندارند» انجام دهند (براساس رسوم جاری) و کارهایی که «می‌توانـند» انجام دهند (از نظر حقوق زنان) و به دقت آن دو را از هم متمایز می‌کند. و در اَد تریتیوم[5] توماس به وضوح بیان می‌کند که اگر زن در سطح جسمانی از بنیاد، اصلِ منفعل باشد و مرد اصلِ فعال، اما در سطح روحانی ایـن تمایزِ پایگانی معتبر نیست، چراکه هم زن و هم مرد از طریق مسیح عمل می‌کنند.

اما در ضمیمه، ۳۹، ۱ (که گفتم خود او ننوشته است) مسـتقیم ایـن پرسش را مطرح می‌کند. که آیا زنان می‌توانند وارد جرگهٔ کهانت شوند یا نه. برای پاسخ به این پرسش به برهان نـمادین مـتوسل مـی‌شود. نـان عشاءربانی نیز یک نشانه است، و اعتبار آن تنها به خود «شیء» بستگی ندارد، بلکه به «نشانهٔ آن شیء» نیز بستگی دارد. از آنجا که هـیچ‌گونه بلندپایگی‌ای به جنس مادینه نسبت داده نمی‌شود، چراکه زنان به حالت

---

۱. رسالهٔ **کولُسّیان**، کتاب مقدس، ترجمهٔ فارسی ۳۲۵. ـ م.

۲. رسالهٔ **غَلاطیان**، ص ۳۰۳. ـ م.

۳. این عبارت در اصل به زبان لاتین آمده است: coput mulieris est vir. ـ م.

۴. **تا اولین، تا آغاز،** *ad primum*. ـ م.

۵. **تا سومین،** *ad Tertium*. ـ م.

تسلیم زندگی می‌کنند، [پس] اجرای مناسک عشاءربانی را نمی‌توان به زنان سپرد.

در پاسخ به پرسش دیگری که ریزه‌کاری‌های آن را به یاد ندارم، توماس برهان خود را بر پایهٔ به‌دلیل شهوت[1] نیز قرار می‌دهد: به بیان دیگر، اگر کشیش زن باشد، پیروان او (نرها!) تحریک می‌شوند. اما زنان در جمع پیروان کشیش‌های مرد نیز هستند، پس قضیهٔ دختران جوانی که ممکن است با دیدن یک کشیش زیبارو تحریک شوند چه می‌شود؟ (شما را به بخشی از صومعهٔ پارما اثر استاندال حوالت می‌دهم که همهٔ آن دربارهٔ پدیدهٔ شور و شهوت لگام‌گسیخته‌ای است که مواعظ کشیشی به‌نام فابریزیو دل دونگو[2] برمی‌انگیزاند.) و در تاریخ دانشگاه بولونیا داستان زندگی زنی به‌نام نُوِلّا داندرئا[3] آمده است که در قرن چهاردهم دارای کرسی استادی بود و برای آنکه زیبایی وی حواس شاگردها را پرت نکند، از پشت روبنده حرف می‌زد. دلم می‌خواهد باور کنم نولّا زن لوندی نبوده است و اشکال سرِ شاگردهای او بوده است که فاقد انضباط دانشجویی بوده‌اند و در نتیجه، این داستان مربوط به دانشجویان یا پیروان می‌شود و ربطی به حذف زنان از وعظ جذاب[4] ندارد.

به اختصار برداشت من این است که حتا توماس هم دقیقاً نمی‌دانست چرا کهانت باید حق انحصاری مردان باشد، مگر اینکه اصل را بر این گرفته باشد (و چنین نیز کرده است و با توجه به ذهنیت زمان، کار دیگری

---

۱. این عبارت در اصل به زبان لاتین آمده است: *propter libidinem*. ـ م.

2. Fabrizio del Dongo

3. Novella d'Andrea

4. *gratia sermonis*

نمی‌توانسته بکند) که مردان از شعور و وقار والاتری برخوردارند. اما تا جایی که من می‌دانم موضع‌گیری کنونی کلیسا چنین نیست. چنین موضع‌گیری‌ای بیشتر بیانگر وضع جامعهٔ چین است که به‌تازگی با کمال وحشت فهمیده‌ایم، جامعهٔ چین از بین بردن نوزادان دختر را به سود فرزندان پسر روا می‌داند.

و دلیل سردرگمی و آشفتگی من از همین‌جا ناشی می‌شود. کدام دلیل اصولی مانع ورود زنان به جرگهٔ کهانت می‌شود؟ مگر آنکه دلایل این ممانعت صرفاً جنبهٔ تاریخی داشته باشد که مبنای آن نمادگرایی ضمنی است، چراکه پیروان کلیسا به کشیش مرد عادت کرده‌اند، در این صورت دلیلی برای برانگیختن کلیسا به شتاب‌کاری وجود ندارد، چون کلیسا رویکردی بلندمدت دارد (هرچند بهتر است که زمان این اقدام کلیسا قبل از روز رستاخیز مردگان باشد).

روشن است که این مسئله برای من مسئله‌ای شخصی نیست. صرفاً کنجکاوم. شاید در «نیمهٔ دیگر بهشت» (به‌گفتهٔ چینی‌ها) کسانی پیدا شوند که از صمیم قلب شایق به دانستن دلیل آن باشند.

اومبرتو اکو

کلیسا انتظارات را برآورده نمی‌کند، اسرار را پاس می‌دارد

اکوی عزیز،

بله، یک بار دیگر قرعه به‌نام شما افتاد تا گفت‌وگو را شروع کنید. گمان نکنم در مورد تعیین اینکه چه شخصی آغاز کند، دلایل ایدئولوژیکی در کار باشد، بلکه بیشتر جنبهٔ ملاحظات عملی دارد. در سراسر ماه سپتامبر تعهدهایی در خارج از کشور داشتم و احتمال دارد دسترسی دبیران روزنامه به شما آسان‌تر بوده است. من خودم نیز سرگرم صورت‌بندی پرسشی بودم که می‌خواهم از شما بپرسم و آن را می‌گذارم برای دور بعدی گفت‌وگو. سؤالی است که پاسخی برای آن ندارم و کمکی هم از کسی ساخته نیست حتا در نقش «غیب‌گویانه»ای که بدان اشاره کرده‌اید و اغلب به غلط به کشیشان نسبت می‌دهند. قدرت غیب‌گویی در بهترین صورت آن قلمروی پیامبران است ــ اما در دور و زمانهٔ ما

پیامبران سخت کم شده‌اند، که جای تأسف است.

پرسشی که در ذهن من است و می‌خواهم از شما بپرسم پیرامون بنیادهای اخلاقی مردم غیرمذهبی است. دلم می‌خواهد فکر کنم مردان و زنان این جهان دارای مبانی روشن اخلاقی برای اعمال خویش‌اند. من قبول دارم که بسیاری از مردم دست‌کم در شرایط خاصی صادقانه عمل می‌کنند، بی‌آنکه اعمال آنها دارای بنیادهای دینی باشد. اما این را هم درک نمی‌کنم که درنهایت چگونه اعمال خود را توجیه می‌کنند.

فعلاً این جریان پرسش را کنار می‌گذارم و آن را برای دور بعد محفوظ می‌دارم (البته به شرطی که قرار باشد من شروع کنم) و اکنون به تأملاتی می‌پردازم که شما در باب «موضوع داغ» حضور زنان در جامعهٔ کهانت عنوان کرده‌اید. اظهار می‌دارید که در مقام یک فرد غیرمذهبی به موضع‌گیری ادیان در زمینهٔ اصول و مسائل اخلاقیات طبیعی احترام می‌گذارید، اما تنها به این شرط که این موضع‌گیری رفتارهایی را بر غیرمذهبی‌ها و پیروان ادیان دیگر تحمیل نکند، آن هم رفتارهایی که قوانین دولتی آنها را ممنوع شناخته است. کاملاً با شما موافقم. هرگونه تحمیل خارجی اصول یا رفتار دینی بر کسانی که بدان رضا ندارند، نقض آزادی وجدان است. من حتا از این هم پا را فراتر می‌گذارم و می‌گویم وقتی در گذشته چنین محدودیت‌هایی اِعمال می‌شدند، آن هم در شرایط فرهنگی‌ای که با شرایط فرهنگی امروز متفاوت است و به دلایلی که امروز دیگر صدق نمی‌کنند، جامعهٔ دینی به حق باید دست به اصلاحاتی بزند.

و این همان موضع‌گیری شجاعانه‌ای است که ژان پل دوم در نامه به

مناسبت سال ۲۰۰۰ اتخاذ کرده است. وی در نامهٔ خود با عنوان حلول سال ۲۰۰۰ می‌گوید: «فصل دردناک دیگری است که فرزندان کلیسا نمی‌توانند بدون روحیهٔ ندامت به بازدید آن بروند، و آن رضایت به شیوه‌های تحجر و حتا خشونتی است که به‌ویژه در قرن‌های خاصی برای خدمت به حقیقت اعمال می‌شده است.... درست است که برای داوریِ صحیحِ تاریخ لازم است انسان شرایط آن لحظهٔ خاص تاریخ را به دقت در مدنظر داشته باشد.... اما علل مخففه نمی‌تواند کلیسا را از ادای دین خود باز دارد و نسبت به ضعف بسیاری از فرزندان خویش عمیقاً احساس ندامت نکند.... یکی از درس‌هایی که می‌توان برای آینده گرفت از درون همین لحظه‌های دردناک گذشته سربرمی‌آورد، درسی که باید فردفرد مسیحیان را وادارد تا قانون طلایی عرضه شده از سوی شورای کلیسا را به دقت رعایت نمایند: حقیقتْ خود را تحمیل نمی‌کند، مگر با حقیقت خود که ذهن را در آن واحد و همزمان از نرمی و قدرت آکنده می‌کند.»

من اما می‌خواهم گفته‌های شما را دربارهٔ «قوانین دولتی» پالایش کنم، پالایشی که به‌نظرم مهم می‌آید. من با این اصل کلی موافقم که هرهیئت دینی‌ای باید همسو با قوانین دولتی رفتار کند. و برعکس، جماعت غیرمذهبی نیز حق ندارد شیوهٔ زندگی دینداران را تا زمانی که در چارچوب این قوانین باقی می‌مانند سانسور کند. من اما فکر می‌کنم (و اطمینان دارم شما هم با من موافقید) که انسان نمی‌تواند طوری از «قوانین دولتی» حرف بزند انگار این قوانین مطلق و غیرقابل تغییرند. قوانین بیانگرِ وجدان جمعی اکثریت شهروندان است و این وجدان جمعی

دستخوش مبادلهٔ آزاد گفت‌وگو و پیشنهادهایِ جایگزین است که پشت آن اعتقاد اخلاقی عمیقی ایستاده است (یا می‌تواند ایستاده باشد). به‌همین دلیلِ روشن است که جنبش‌های سیاسی و حتا هیئت‌های مذهبی می‌توانند بکوشند و به‌شکلی دموکراتیک بر روال قوانینی تأثیر بگذارند که به‌نظر آنان با هر یک از معیارهای اخلاقی منافات دارد و این معیار اخلاقی ممکن است هم برآمده از شیوهٔ عمل دینی باشد و هم نزد همهٔ شهروندان مشترک باشد. بازی ظریف دموکراسی زمینهٔ دیالکتیک میان آرا و عقاید را فراهم می‌آورد، به این امید که چنین مبادله‌ای وجدان اخلاقی جمعی را که اساس همزیستی بسامان است توسعه دهد.

و من با همین زمینهٔ ذهنی است که از «موضوع داغ» شما یعنی ردّ کهانتِ زنان در کلیسای کاتولیک استقبال می‌کنم. شما به‌درستی این پرسش را به‌عنوان پرسش یک فرد غیرمذهبیِ منطقی‌ای مطرح کرده‌اید که مایل است بداند به چه دلیل کلیسا پاره‌ای از امور را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد، هرچند این موردی که مطرح کرده‌اید یک مسئلهٔ کلامی است و نه اخلاقی. اینجا مسئلهٔ مورد نظر ما این است که می‌خواهیم بفهمیم چرا کلیسای کاتولیک ــ و همراه با آن همهٔ کلیساهای شرقی، یعنی کلیساهایی که دارای سنت دوهزارساله‌اند ــ همچنان به یک عمل فرهنگی خاص چسبیده‌اند و بر اساس آن زنان را از کشیشی حذف می‌کنند.

می‌گویید هنوز نتوانسته‌اید برای توجیه این کار کلیسا دلیل اصولیِ قانع‌کننده‌ای پیدا کنید، هرچند به خودمختاری کلیسا و تصمیم آن در امری بدین ظرافت احترام می‌گذارید. به‌علاوه از سردرگمی خود

پیرامون تفسیر کتاب مقدس، دلایل به‌اصطلاح کلامی، دلایل نمادین، تا مباحث زیست‌شناسی گفته‌اید، و بعد به‌دقت به بررسی برخی از بخش‌های آثار سن‌توماس پرداخته‌اید و به این نتیجه رسیده‌اید که حتا مردی مثل سن‌توماس هم که از «شعور خارق‌العاده‌ای» برخوردار است خود را گرفتار بحث‌هایی می‌کند که تا حدی متناقض‌اند.

بیایید با شکیبایی به هر یک از این نکات بپردازیم، هرچند سعی خواهم کرد وارد بحث‌های پیچیده‌ای در مورد نکات ظریف نشوم. دلیل امتناع من از ورود به این بحث‌ها این نیست که از این امور خوشم نمی‌آید یا به‌نظرم پرت و نامربوط می‌آیند، بلکه از این می‌ترسم که مبادا با این کار آن هم با این زمینهٔ اجتماعی، خواننده‌هایمان را از دست بدهیم. تا همین‌جا هم به این فکرم که نکند خوانندگانی که با کتاب مقدس و کمتر از آن با نوشته‌های سن‌توماس آشنایی چندانی ندارند، نتوانسته باشند همهٔ حرف‌هایی را که تا به این‌جا دربارهٔ این موضوع زده‌اید درست دنبال کرده باشند. من اما خوشحالم که به این متن‌ها اشاره کرده‌اید، یکی به این دلیل که خودم با این متن‌ها خوب آشنا هستم و دیگر اینکه امیدوارم این کار شما سبب تشویق خواننده‌های کنجکاو شود تا دست‌کم این نوشته‌ها را تورّق کنند.

از کتاب مقدس شروع کنیم. شما نخست یکی از اصول عام علم تأویل را پیش کشیده‌اید؛ براساس این اصل عام، متون مذهبی را نباید به شکل ظاهر آن یا از دیدگاه بنیادگرایانه تفسیر و تعبیر کرد، بلکه لازم است زمان و شرایطی را مدّنظر داشت که این متون در پس‌زمینهٔ آن نوشته شده‌اند. در مورد این اصل کاملاً با شما موافقم؛ مقتضیاتِ بنیادگرایی

صرفاً سبب می‌شود در یک کوچهٔ بن‌بست بدویم. اما به این گفتهٔ شما اعتراض دارم که می‌گویید قوانینی که در مورد موی سر و ریش کاهنان و کشیشان عنوان کرده‌اید بنیادگرایان را معذّب می‌کند.

برای نشان دادن تناقضاتی که از تفسیر به ظاهرِ متون مذهبی ناشی می‌شود به حزقیال نبی ۲۰:۴۴ و لاویان اشاره کرده‌اید (به‌نظرم به لاویان ۲۸ـ۱۹:۲۷ و ۲۱:۵ ارجاع داده‌اید؛ نیز نگاه کنید به سِفر تثنیه ۱۴:۱): ریش نتراشیده برای لاویان و موی کوتاه برای حزقیال نبی. به‌نظر من (و به نظر بسیاری از مفسران دیگر) چنین می‌آید که در مورد جزئیات (که این‌جا صرفاً به‌عنوان نمونه ذکر کرده‌ام) حزقیال در پی آن نیست که با لاویان ضدیت کند. سفر لاویان دل‌مشغول ممنوع کردن پاره‌ای از مناسک سوگواری است که به احتمال زیاد منشأ کافرکیشی دارند (متن ۲۱:۵ را باید بدین‌صورت ترجمه کرد «سر خود را متراشید، گوشه‌های ریش خود را متراشید، و در جسم خود بریدگی ایجاد مکنید»[۱] و احتمالاً حزقیال به‌همین کار اشاره می‌کند). این حرف را نه برای دفاع از بنیادگرایان می‌زنم و نه برای تبلیغ نوع خاصی از آرایش مو؛ قصدم این است که نشان دهم فهم کتاب مقدس در موارد خاصی همیشه هم آسان نیست، و نیز آنکه همیشه دقیقاً معلوم نمی‌شود که بحث معینی از رسوم زمان خود می‌گوید یا به شرایط دائمی قوم خداوند اشاره می‌کند.

اما به گفت‌وگوی کنونی‌مان بپردازیم؛ کسانی‌که در کتاب مقدس به‌دنبال برهان‌هایی بوده‌اند که اعطای کهانت به زنان را تشویق کرده

---

۱. متن فارسی، ص ۱۸۷: سر خود را بی‌مو نسازند و گوشه‌های ریش خود را نتراشند و بدن خود را مجروح ننمایند. ـ م.

باشد همیشه دچار مشکل شده‌اند.

در مورد بحث‌هایی که ممکن است «کلامی» محسوب شوند چه می‌توانم بگویم؟ مثل همان بُن‌انگارهٔ خودتان که می‌گویید «چنانچه مسیح براساس طرح غیرقابل درک یزدانی، در ژاپن تجسّد یافته بود»، امکان داشت برنج و ساکی اجزای عشاءربانی باشند. الهیات علم احتمالات نیست، یا از مقولهٔ «امکان داشت چه روی دهد چنانچه...» نیست. الهیات فقط از واقعیت‌های تاریخیِ عینی پیرامون حقیقتِ وحیانی شروع می‌کند و می‌کوشد این واقعیت‌ها را درک کند. برای مثال، این واقعیتْ مسلّم و بحث‌ناپذیر است که عیسا مسیح دوازده حواری برگزید و براساس این واقعیت باید هر شکل دیگری از رسالت کلیسایی را تعیین کنیم. موضوع بدین صورت نیست که بکوشیم دلایل قیاسی پیدا کنیم، منظور این است که بپذیریم خداوند به شیوهٔ خاصی و از طریق تاریخ خاصی رابطه برقرار می‌کرد که ویژگی آن هنوز هم تعیین‌کنندهٔ کارهایی است که امروز می‌کنیم.

با شما موافقم که می‌گویید استدلال نمادین، به شیوه‌ای که تا به امروز به‌کار رفته است، متقاعدکننده نیست. شما به حق خاطرنشان کرده‌اید که مسیح امتیازات بزرگی به زنانی که پیروان او بودند عطا کرد، و بعد از رستاخیر نخستین‌بار بر این زنان ظاهر گشت. مسیح برخلاف قوانین زمان خویش پیام‌های روشنی در باب مساوات دو جنس ابلاغ می‌کند. همهٔ اینها واقعیت معینی است که لازم است کلیسا به موقع خود، آموزه‌های مفیدی از آن استخراج کند، زیرا نمی‌توان مدعی شد که تاکنون توانسته‌ایم همهٔ قدرتی را که می‌توان از این اصول عملی اخذ

کرد، اخذ کرده باشیم. و مسلم است همهٔ مباحث زیست‌شناختی عتیق مدت‌هاست که دیگر کهنه و مهجور شده‌اند.

حتا مردی مثل سن توماس نیز که هم پایبند اصول بود و هم دارای عقل سلیمِ بسیار، نه می‌توانست از مفاهیم علمی قدمی فراتر بگذارد و نه می‌توانست از چارچوب عادات فکری زمان خود تخطّی کند؛ دلایلی وجود دارد که نشان می‌دهد چرا حتا چنین مردی قادر نبود مباحثی طرح کند که امروزه به نظر ما قانع‌کننده بیاید. من تحلیل هوشمندانهٔ شما را از بخش‌های مختلف اصول خداشناسی پی نمی‌گیرم، آن‌هم نه به این دلیل که به‌نظر جالب نمی‌آیند، بلکه ــ مثل مورد دیگر ــ ترسم از آن است که خوانندگان جا بمانند. با این‌همه تجزیه و تحلیل شما مبیّن آن است که سن توماس به‌دلیل اصولِ واگرا تا حدودی دچار تناقض شده است و با اِشکال زیاد کوشیده است برای اقدام کلیسا دلیل‌هایی پیدا کند، هرچند خود او آگاه است که گفته‌هایش چندان هم قانع‌کننده نیست. اصلِ «جنس نر شریف‌تر از ماده است»[1] (اصول خداشناسی، سوم، ۳۱، ۴؛ اَد پریموم) مانع بزرگی بود، و سن توماس از یک‌سو این اصل را به‌عنوان واقعیت زمانهٔ خود می‌پذیرد، و از سوی دیگر با توجه به امتیازاتی که مسیح و کلیسا به زنان اعطا کرده‌اند با آن اختلاف پیدا می‌کند. از نظر ما، این اصل به گذشته تعلق دارد و به‌همین دلیل، هر نوع استدلال کلامیِ مبتنی بر آن بی‌اعتبار است.

اما آن وقت از من می‌پرسید، خوب، پس با همهٔ این حرف‌ها به کجا

---

۱. در اصل به زبان لاتین آمده است: sexus masculinusest nobilior quam feminus . ــ م.

می‌رسیم؟ نکتهٔ بسیار ساده و بسیار مهم این است که هرکدام از اعمال و آداب کلیسا که ریشهٔ عمیق در سنت دارد و طی دو هزاره عملاً از سنت منحرف نشده است، نه‌تنها با استدلال انتزاعی و استنباطی پیوند دارد، بلکه با چیزی پیوند دارد که رمز و راز خود را حفظ می‌کند. دلایل بسیاری طی قرن‌ها برای توجیه اینکه چرا کهانت به مردها اعطا شده، گردآمده است؛ واقعیت آنکه بسیاری از این دلایل امروزه اعتبار خود را از دست داده‌اند، اما خود عملِ کلیسا تا به امروز به‌قوت تمام برجا مانده است (بحرانی را به یاد بیاورید که به‌دلیل اقدام عکس آن، خارج از کلیسای کاتولیک، در فرقهٔ آنگلیکن [کلیسای انگلیس] درگرفت)، که این خود حکایت از آن دارد که ما نه‌تنها در برابر استدلال بشری ایستاده‌ایم، بلکه با خواست کلیسا هم مقابله می‌کنیم که حاضر نیست به رویدادهای نجات‌بخشی خیانت کند که کهانت از آن سر برآورده است، رویدادهایی که حاصل اندیشهٔ بشری نیستند، برآمده از خودِ مشیّت خداوندند.

پاپ اعظم دقیقاً دل‌مشغول دو پیامد مهم این جریان است. از یک‌سو، نقش و حضور زنان در همهٔ عرصه‌های زندگی کلیسایی و جامعه باید بیش از پیش تحقق یابد، خیلی بیش از گذشته. و از سوی دیگر، شناخت ما از ماهیت کهانت و کشیشانِ انتصابی باید بیش از گذشته تعمیق یابد. به من اجازه دهید کلمات بسیار مهمی را از **واتیکان ۲** نقل کنم: «درک ما از چیزها و نیز از کلمات معمول بیشتر می‌شود، چه از طریق تأمل و مطالعات مؤمنانی که با دل خود در این امور تعمق می‌کنند (نگاه کنید به لوقا ۱۹: ۲ و ۲:۵۱)، یا از طریق تجربه‌ای که با دانش عمیق‌تر امور

روحانی حاصل می‌شود، یا از طریق آموزه‌های کسانی که از طریق میراث اسقفی صاحب قدرت حقیقت شده‌اند. طی قرن‌ها، کلیسا پیوسته در پی تحقق حقیقت یزدانی بوده است تا از طریق آن کلام خداوند محقق شود» (**دئی وربوم**[1]، شمارهٔ ۸).

و بدین ترتیب کلیسا خوب می‌داند که هنوز هم به درک کامل رموزی که زندگی می‌کند و بزرگ می‌دارد نرسیده است، اما با اعتماد چشم به آینده دارد که به کلیسا امکان می‌دهد کمال را بزیَد، آن‌هم نه کمالِ تحقق انتظارات ساده یا تمایلات بشری، بلکه تحقق وعده‌های خود خداوند را. در این سَفَر، کلیسا از اعمال یا سرمشق عیسا مسیح منحرف نخواهد شد؛ چرا که تنها با وفاداری کامل به مسیح در مقام یک سرمشق است که کلیسا مسائل و پیامدهای مربوط به رهایی را درک خواهد کرد، همان‌گونه که سن توماس (با نقل‌قول از سن آگوستین) به ما یادآوری می‌کند که: «مقدر چنین شد که پسر خدا جسم خویش را از یک زن کسب کند... زیرا بدین‌طریق همهٔ طبیعت آدمی شَرَف یافت. و به‌همین دلیل است که آگوستین می‌گوید: رهایی انسان باید در هر دو جنس متجلّی شود» (**اصول خداشناسی**، سه، ۳۱ و ۴).

کارلو ماریا مارتینی

---

۱. *Die Verbum*، کلام خداوند. ــ م.

انسان غیرمذهبی کجا به اشراق دست می‌یابد؟

اکوی عزیز،

اکنون پرسشی را مطرح می‌کنم که می‌خواستم در آخرین نامهٔ خود از شما بپرسم، همان پرسشی که به آن اشاره کردم. این پرسش به بنیان اساسی و اخلاقی غیرمذهبی‌ها در چارچوب «پسامدرنیسم» مربوط می‌شود. به‌صورت مشخص‌تر آنکه چنانچه انسان غیرمذهبی به‌هنگام آفرینش نظام اخلاقی از اصول متافیزیک، از ارزش‌های متعالی یا حتا از دستورهای مطلق که اعتبار فراگیر دارند سود نبرد، آن‌وقت این انسان غیرمذهبی ایمان و چاره‌خواهی رفتار اخلاقی خویش را بر چه پایه‌ای قرار می‌دهد؟ برخی از خوانندگان از این شکایت دارند که بحث‌های ما بیش‌ازحد مشکل‌اند، از این‌رو پرسش را ساده‌تر از پیش بیان می‌کنم: چه چیزی فرد غیرمذهبی را هدایت می‌کند، فردی که پروردگاری برای

خود نمی‌شناسد، به یک مطلق رجوع نمی‌کند، و درعین‌حال مدعی اصول اخلاقی است و بدان‌ها معترف است، آن هم اصولی که همین فرد غیرمذهبی چنان بدان‌ها پایبند است که حاضر است جان بر سر آن بگذارد و براساس همین اصول است که این فرد تعیین می‌کند چه اعمالی را به هیچ قیمتی انجام نخواهد داد یا به هر قیمتی انجام خواهد داد؟ چنین فردی را چه عاملی هدایت می‌کند؟ البته اینها قانون‌اند، درست، اما به چه اعتباری چیزی به عظمت ایثارِ جانِ انسان را می‌طلبند؟

و این همان چیزی است که در این دور از گفت‌وگو، می‌خواهم با شما روی آن تأمل کنم.

البته خوش دارم فکر کنم که همهٔ زنان و مردان جهان ما، حتا آنهایی که به خدا هم باور ندارند، دارای بنیان‌های اخلاقی مشخصی هستند که تا وقتی به این بنیان‌ها وفادار می‌مانند، هدایتگر اعمال آنان در جهت حق و عدالت باشد. به‌علاوه معتقدم مردمان بسیاری وجود دارند که دست‌کم در شرایط معمولِ زندگی بدون ارجاع به بنیان دینی برای وجود آدمی، در جهت حق و عدالت گام برمی‌دارند. همیشه کسانی بوده‌اند، کسانی که خدای شخصی نداشته‌اند، با این همه ترجیح داده‌اند جان بر سر معتقدات اخلاقی خود بگذارند و قدمی از اصول اخلاقی خویش منحرف نشوند. اما راستش را بخواهید قادر به درک این پدیده نیستم که دلیل بنیادین این کسان برای توجیه این‌گونه رفتارها چیست.

روشن است که حتا اخلاق «غیرمذهبی» هم می‌تواند هنجارها و ارزش‌های لازم را برای همزیستی انسانی پیدا کند و بشناسد. واقعیت آنکه بیشترین بخش قانونگذاری نوین به همین صورت زاده شده است.

اما وضعِ مبنا و بنیانی برای این ارزش‌ها که دچار آشفتگی و بی‌ثباتی نشود، به‌ویژه در شرایط حاد (بنیانی که به‌سادگی با رسوم و قراردادها و کاربردها و رفتار کارکردی یا عملی و حتا با ضرورت‌های اجتماعی خِلط نشود، بلکه بنیانی باشد که از وزنِ یک مطلق راستین و اخلاقیِ درست برخوردار باشد)، وضع چنین بنیانی بدین‌معنا نیست که بشود چنین بنیانی را به اصولی ربط داد که قابل تغییر باشند و بتوان بر سر آنها چانه زد.

این پدیده زمانی وزن و اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که از قلمروی قوانین جزایی یا حقوق مدنی پا فراتر بگذاریم و وارد حیطهٔ روابط شخص با شخص شویم، وارد حیطهٔ مسئولیتی شویم که هر فرد نسبت به فرد دیگر دارد، به ورای قوانین نانوشته برسیم ــ حیطهٔ باهم بودن و آزادانه بخشیدن.

اگر کفایتِ مبانیِ صرفاً اومانیستی را به چالش می‌طلبم قصدم آزردنِ وجدان کسی نیست. فقط می‌کوشم درک کنم در سطح انگیزهٔ بنیادین، درون این وجدان چه می‌گذرد، با این قصد که ارتباط عمیق‌تری میان مذهبی‌ها و غیرمذهبی‌ها در زمینهٔ اخلاق برقرار کنم.

پیش از این، میان ادیانِ عمده گفت‌وگو و بحث بر سر اصول مشترک اخلاقی در جریان بوده است. هدف از این گفت‌وگو تنها از میان برداشتن تضادهای دینی نبوده است، بلکه پیشبرد بشریت نیز بوده است. به‌رغم درکار بودن تفاوت‌های تاریخی و فرهنگی، انجام چنین گفت‌وگویی ممکن است، چرا که همهٔ ادیان هریک به شیوهٔ خود برای بنیان‌های اخلاقی خود به‌نوعی سرّ متعالی متوسل می‌شوند. بدین‌ترتیب می‌توان

مجموعه‌ای از اصول فراگیر و هنجارهای رفتاری را تعیین کرد که هر دینی از طریق آنها، هم می‌تواند هویت خود را معلوم کند و هم می‌تواند از طریق آن در یک تلاش جمعی شرکت کند، بی‌آنکه مجبور باشد هیچ‌کدام از معتقدات خود را زیر پا بگذارد. و به‌راستی، «دین قادر است بی‌هیچ ابهامی این پدیده را توجیه کند که به چه دلیل لازم است اخلاقیات، هنجارها و ارزش‌های اخلاقی به‌شکلی نامحدود و بی‌قید و شرط پدیدآورندهٔ پیوند باشند (و نه صرفاً زمانی که مناسب بنماید) و در نتیجه این پیوند و همبستگی فراگیر باشد (آن‌هم برای همهٔ طبقات و مراتب اجتماعی و همهٔ نژادها). انسان فقط تا زمانی پایداری می‌کند که خود را دارای بنیان الهی و مقدس می‌بیند. روشن است که فقط نامحدود و بی‌قید و شرط است که می‌تواند به‌صورت نامحدود و بی‌قید و شرط الزام‌آفرین باشد و تنها مطلق است که می‌تواند ما را به‌صورت مطلق به‌هم پیوند دهد.» (هانس کونگ، برنامه‌ای برای اخلاقیات جهانی).

آیا چنین گفت‌وگویی در باب اخلاقیات میان دینداران و غیردینداران، و به‌ویژه میان کاتولیک‌ها و غیرمذهبی‌ها امکان‌پذیر است؟ من از طریق ارتباط با جمعی از غیرمذهبی‌ها تلاش کرده‌ام برخی از دلایل عمیق و تا حدودی مطلقی را که پشت رفتارهای اخلاقی آنان ایستاده است درک کنم. برای مثال، من بسیار علاقه‌مندم که بدانم زیرساخت انگیزهٔ بعضی از مردمان نسبت به اتحاد و همبستگی چیست، آن‌هم بدون هیچ توسلی به خداوند در مقام پدرکه آفریدگار مطلق است، و به برادرمان عیسا مسیح. برداشت من این است که این غیرمذهبی‌ها کم‌وبیش می‌خواهند بگویند که آن دیگری در درون ماست. آن دیگری

جزئی از ماست، چه به او عشق بورزیم، چه از او بیزار باشیم و چه نسبت به او بی‌تفاوت باشیم.

چنین می‌نُماید که این ذهنیتِ «دیگری در دَرون ما» از منظر بخشی از تفکر غیرمذهبی، بنیان اساسی برای تصور همبستگی است. به‌نظر بسیار تکان‌دهنده می‌آید، مخصوصاً وقتی آن را در عمل مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم به حالت‌هایی از همبستگی منجر می‌شود که تا دور دست‌ها گسترده است و خارجیان را دربرمی‌گیرد. چیز دیگری نیز مرا تکان داده است، زیرا وقتی آن را کنار تأملات سن پل (پولس رسول) در باب جسمی[1] که ما همه جزئی از آن هستیم بگذاریم (به قرنتیان ۱۲ و به رومیان ۱۲)[2]، این وضعیت حالت واقع‌گرایی نیرومندی به خود می‌گیرد و می‌توان آن را به‌منزلهٔ راهی به ایمان مسیحیت نگاه کرد. اما در این فکرم که آیا این تفسیر غیرمذهبی که فاقد توجیه بنیادین است کافی است یا نه، و یا اینکه آیا از قدرت اعتقاد اجتناب‌ناپذیر هم برخوردار است یا نه و آیا توانایی آن را دارد که، برای مثال، عفو دشمنانِ فرد را هم شامل شود یا نه. بدون وجود عیسا مسیح در مقام سرمشق و بدون کلمات وی که بر صلیب، مصلوب‌کنندگان خویش را عفو کرد، حتا سنت‌های دینی هم در این موردِ آخر دچار اشکال می‌شوند. چنانچه در مورد سنت دینی چنین باشد، پس در مورد نظام اخلاقی غیرمذهبی چه می‌توان گفت؟

من خوب می‌دانم که مردمان بسیاری هستند که رفتارشان از منظر

---

۱. Body، کالبد، جسد. ــ م.

۲. ترجمهٔ فارسی **قرنتیان**، ص ۲۹۸ و **رومیان**، ص ۲۵۸. ــ م.

اخلاق درست است و گاهی دست به اعمالی می‌زنند که حکایت از نوع‌دوستی عظیم ایشان دارد، آن‌هم درحالی‌که نه بنیان متعالی برای تلاش‌های خود دارند و نه از داشتن یا نداشتن بنیان متعالی برای کوشش‌های خویشتن باخبراند و نه از آفریدگار متعال سخن می‌گویند، نه به ملکوت خداوند با پیامدهای اخلاقی آن گواهی می‌دهند، نه به مرگ و رستاخیز عیسا و یَدِ قدرت روح‌القدس اشارت می‌کنند و نه به وعدهٔ حیات جاودان نظر دارند. معتقدات اخلاقی من از همین حقایق نیرو می‌گیرند، معتقداتی که امیدوارم همیشه به هنگام ضعف، مایهٔ قدرت من و نوری فراراه اعمال من باشند. اما بدون این اصول یا اصول مشابه، آدمی کجا می‌تواند نور و قدرت لازم برای اعمال نیک را پیدا کند ــ آن‌هم نه به زمانی که انجام نیکی آسان است، بلکه هنگامی‌که مرزهای ایقانِ بشری به محکِ آزمون درمی‌آید، به‌هنگامی که آدمی با مرگ رو در رو قرار می‌گیرد؟ چرا نوع‌دوستی، صمیمیت، احترام به دیگران و گذشت نسبت به دشمنان بیانگر نیکی‌اند، و چرا این ارزش‌ها همیشه بر اضداد خود مرجح‌اند؟ چرا اینها ارزش آن را دارند که آدمی در راهشان از جان بگذرد؟ و آدمی از کجا در موارد خاص با اطمینان بداند کدام یک نوع‌دوستانه است و کدام یک نوع‌دوستانه نیست؟ اگر توجیه غایی و همیشهٔ معتبری برای این گرایش‌ها در کار نباشد، چگونه است که تقریباً همیشه غالب می‌آیند و پیروز می‌شوند؟ اگر حتا آنانی که برای رفتار اخلاقی برهان قوی دارند، بکوشند تا از درِ سازش و تسلیم درآیند، چه به سر کسانی می‌آید که با برهان ضعیف و لرزان و نامطمئن عمل می‌کنند؟

درک این نکته برای من مشکل است که وجودی که ملهم از این

معیارهاست (نوع‌دوستی، صمیمیت، عدالت، همبستگی، عفو)، اگر ارزش مطلق این معیارها بر بنیان اصول متافیزیک یا خدای فردی متکی نباشد، این وجود چگونه می‌تواند به مدت دراز و در همه و در هر شرایط معینی دوام بیاورد و استوار بماند.

یافتن زمینهٔ مشترک میان مردمان غیرمذهبی و دینداران بسیار مهم است، زیرا بر چنین زمینهٔ مشترکی است که هر دو گروه می‌توانند برای بهبود بشریت، برای صلح و برای عدالت فعالیت کنند. توسل به شأن انسانی به‌وضوح اصلی را می‌طلبد که زمینه‌ای عام و همه‌جاگیر را برای اندیشه و عمل ایجاد می‌کند، و آن اینکه: هرگز از شخص دیگری سوءاستفاده نکنیم، همیشه و همه‌جا به حرمت و مصونیت از تعرضِ دیگران احترام بگذاریم، همیشه دیگران را به چشم واقعیتی نگاه کنیم که مصون است و غیرقابل سوءاستفاده. با این‌همه، در مرحله‌ای خاص انسان می‌بایست از خود بپرسد حقّانیت غایی این اصول از چیست. اگر شأن انسان بر این واقعیت استوار نباشد که هر فردی جان به سویی دارد فراتر از خود و بزرگ‌تر از خود، پس شأن انسانی بر چه پایه‌ای استوار است؟ تنها بدین طریق است که شأن و شرف انسانی به امور پست‌تر محدود نمی‌شود، تنها بدین‌طریق است که می‌توان حرمت انسان را تضمین کرد، حرمتی که هیچ‌چیز نمی‌تواند آن را مورد تردید قرار دهد.

من سخت مایل به تقویت و حمایت از هر چیزی هستم که سبب ارتقای اجماع عمل میان مذهبی‌ها و غیرمذهبی‌ها می‌شود، عملی که در جهت پیشرفت بشریت است. اما بدین نیز آگاهم که چنانچه بر سر اصول بنیادی به توافق دست نیابیم، در آن صورت وقتی به موارد حاد یا به

پرسش‌های بُرّنده می‌رسیم، چیزی پیش می‌آید که یک اختلاف بنیادین را آشکار می‌کند. همبستگی مشکل‌تر می‌شود و داوری‌های اخلاقی متعارض پیرامون مقوله‌های کانونی حیات و مرگ کم‌کم خود را نشان می‌دهند.

پس چه باید کرد؟ در باب اموری که با هم توافق داریم با تواضع و فروتنی با هم پیش برویم و امیدوار باشیم که انگیزه‌های متضاد و تعارض‌ها هرگز چهره ننمایند؟ یا آنکه با هم همکاری کنیم و منطقِ توافق کلی بر سر موضوعاتی مثل عدالت و صلح و شأن انسانی را تحلیل و تعمیق کنیم، با این هدف که به آن اصول ناگفته‌ای برسیم که آن‌سوی تصمیم‌های روزمرهٔ ما پنهان است، اصولی که یا عدم توافق بنیادینی را هویدا می‌کنند و وضع به‌صورت اول باقی می‌ماند، یا امکان حرکت به آن‌سوی شک‌گرایی و لاادری‌گرایی[1] را نشان می‌دهند و رو به سوی «اسراری» دارند که همهٔ ما می‌توانیم بدان ایمان بیاوریم، زیرا از این «اسرار» است که فرصت بنای جهانی بهتر و انسانی‌تر زاده می‌شود.

دربارهٔ همین پرسشِ کلافه‌کننده است که دلم می‌خواهد نظر خود را بیان کنید. بحث دربارهٔ مقوله‌های اخلاقیِ ویژه همیشه انسان را به پرسش‌هایی در باب اصول زیربنایی آنها می‌کشاند. از این‌رو به‌نظر ارزنده می‌آید که این موضوع را تجزیه و تحلیل کنیم، هر دو اندیشیده‌هایمان را کمی روشن کنیم و نظرگاه یکدیگر را بهتر درک کنیم.

کارلو ماریا مارتینی

---

1. agnosticism

اخلاقیات در حضور آن دیگری زاده می‌شود

مارتینی عزیز،

نامهٔ شما مرا از یک موقعیت دشوار درآورد تا به موقعیتی به همان اندازه دشوار اندازد. تا به امروز این من بودم که (نه از سر انتخاب) سر گفت‌وگو را بازمی‌کردم و کسی که در این‌گونه گفت‌وگوها باب سخن را می‌گشاید بی‌اختیار پرسش‌های خود را با توجه به پاسخی که از طرف مقابل انتظار دارد صورت‌بندی می‌کند. و از همین‌جاست که حس می‌کنم مرا به نقش و به هیئت بازجویان و مفتشان فکری درآورده‌اند. و چون چنین است، من از این کار شما بسیار لذت بردم که هر سه بار با قاطعیت و فروتنی خوانندگان را به نادرستی این اسطوره واقف کرده‌اید که یسوعیان همیشه پرسشی را با پرسش دیگر پاسخ می‌دهند.

اما اکنون می‌بینم طرح پرسش از سوی شما نیز دشوار است. اگر من

آموزش غیردینی دیده بودم، شاید پاسخم به چیزی می‌ارزید. اما من سخت زیر نفوذ آموزه‌های کاتولیسیزم هستم که البته اگر بخواهم تاریخ دقیق آن را تعیین کنم تا سن بیست و دو سالگی بوده است. سکولاریسم میراثی نبود که منفعلانه جذب کرده باشم. غیرمذهبی‌بودنِ من ثمرهٔ فرایندی است دراز و کُند و دردناک. من هنوز هم قاطعانه نمی‌دانم که آیا برخی از معتقدات اخلاقی من ریشه در همان آموزه‌های دینی‌ای دارد که در ابتدا مرا سخت در چنبرهٔ نفوذ خود داشت یا نه. اکنون که سن و سالی از من گذشته است، دیده‌ام که همکاران من به عشای ربانی می‌پردازند، بی‌آنکه به «حضور» به‌معنای واقعی کلمه اعتقاد داشته باشند ــ و بنابراین بی‌آنکه اعتراف کرده باشند. بعد از این‌همه سال، باز هم وقتی به یاد بی‌حرمتی به مقدسات (در یکی از دانشگاه‌های کاتولیک خارجی که استادان غیرمذهبی را استخدام می‌کنند، اما بعد از آنها می‌خواهند روال مذهبی را کاملاً رعایت کنند) می‌افتم، از هراس آن به خود می‌لرزم.

با وجود این، به‌راستی معتقدم که می‌توانم بگویم «دین‌پرستیِ» غیردینیِ من امروز بر چه بنیادهایی استوار است، زیرا قاطعانه باور دارم که ــ حتا در غیاب ایمان به الوهیتِ فردی و لاهوتی ــ شکل‌هایی از دین‌پرستی وجود دارد و در نتیجه احساس خاصی نسبت به مقدسات، نسبت به لایتناهی، نسبت به بازجُست و انتظار، و نسبت به هم‌نَفَسی با چیزی بزرگ‌تر در کار است. اما وقتی نامهٔ شما را خواندم چنین دستگیرم شد که شما نیز مثل من به همین چیزی که گفتم واقفاید. در واقع شما دارید می‌پرسید در این نظام‌های اخلاقی چیست که معتبر و تعهدآور است و الزام‌آور و انکارناپذیر و صرف‌نظرناکردنی است.

می‌خواهم دامنهٔ سخن را فراخ‌تر بگیرم. وقتی دربارهٔ برخی از پرسش‌های معناشناختی تأمل می‌کنم، پاره‌ای از مسائل اخلاقی برایم روشن‌تر می‌شوند ــ و عیبی هم ندارد اگر به نظر جمعی بحث ما بیش از حد مشکل می‌شود: تردیدی نیست که «مکاشفاتِ» رسانه‌های جمعی که به‌روشنی هم قابل پیش‌بینی‌اند، خوانندگان را تشویق کرده‌اند در قالب‌های ساده‌انگارانه فکر کنند. بگذارید سخت فکر کردن را بیاموزند، چرا که نه خودِ آن رمز و راز چیز ساده‌ای است و نه شواهد آن.

مسئلهٔ مورد بحث این است که می‌خواهیم بدانیم آیا یک «معناشناسی عام» وجود دارد، آیا مفاهیم[1] ابتدایی‌ای وجود دارد که از نظر آحاد نژاد بشری مشترک باشد و بتوان آنها را به همهٔ زبان‌ها بیان کرد یا نه. موضوع ساده‌ای نیست، آن‌هم وقتی که پی‌می‌بریم بسیاری از فرهنگ‌ها مفاهیمی را که به‌نظر ما مبرهن می‌آیند نمی‌شناسند، برای مثال، این ایده که ماده دارای صفات خاصی است (مثلِ وقتی می‌گوییم «سیب سرخ است»)، یا ایدهٔ یکسانی (a=a). با این‌همه من مطمئنم مفاهیمی وجود دارند که نزد همهٔ فرهنگ‌ها مشترک‌اند و همهٔ این مفاهیم به حالت و وضع بدن ما در فضا اشارت دارند.

ما جانورانی هستیم با حالت قائم که چنانچه بخواهیم مدت زیادی در حالت واژگون (سر پایین، پا بالا) قرار بگیریم دردناک است. پس بنابراین همه دارای مفهوم مشترک بالا و پایین هستیم و گرایش به این داریم که بالا را به پایین ترجیح دهیم. به‌علاوه مفهوم راست و چپ نیز

1. notion

داریم، مفهوم بی‌حرکتی یا حرکت هم داریم، از جا بلند شدن یا خوابیدن، سینه‌خیزرفتن یا جهیدن، بیداربودن یا خواب بودن. همه‌مان دست و پا داریم و به‌همین دلیل خوب می‌دانیم محکم به چیزی خوردن یعنی چه، دست توی چیزی نرم یا مایع فرو بردن یعنی چه، چلاندن یا تکان دادن یا کوبیدن، لگد زدن و شاید حتا رقصیدن یعنی چه. این سیاهه را می‌توان همین‌طور ادامه داد و به دیدن و شنیدن، خوردن و نوشیدن، قورت‌دادن و تُف‌انداختن رسید. به احتمال زیاد همهٔ آدمیان تصوری از معنایِ درک کردن دارند، یا به‌یاد آوردن، یا احساس میل و ترس و غم و راحتی خیال و لذت و درد، و برای بیان این احساسات صداهایی از خود تولید می‌کنند. در نتیجه (و از اینجاست که وارد قلمرو حقوق[1] می‌شویم)، ما دارای مفاهیم جهانیِ محدودیت و قید و بند هستیم: خوش نداریم کسی جلویِ حرف زدن، جلوی دیدن، گوش دادن، خوابیدن، قورت‌دادن یا تف‌انداختن ما را بگیرد، یا نگذارد جایی که می‌خواهیم برویم، برویم. رنج می‌بریم. اگر کسی بیاید و ما را ببندد، از دیگران جدا کند، ما را بیازارد یا بکشد، یا بیاید و ما را در معرض شکنجه‌های جسمانی یا روانی قرار دهد که سبب کاهش یا ویرانی توانایی اندیشیدن ما شود.

تا به اینجا، من از نوعی آدم گفته‌ام که یکّه است و خصوصیات جانوری دارد؛ این آدم هنوز نمی‌داند سکس چیست، یا لذت گفت‌وگو چیست، یا عشق پدر و مادر به فرزند چیست، یا دردِ از دست‌دادن کسی که مورد عشق و محبت شماست چیست. و با این‌همه، حتا در همین

1. rights

مرحله هم (اگر نه برای دیگری) دست‌کم برای ما، این معناشناسی بنیانی شده است برای یک نظام اخلاقی: ما باید بیش از هر چیزی به حقوق جسمانی دیگران احترام بگذاریم، از آن‌جمله حق حرف‌زدن و فکرکردن. اگر نوع ما به این حقوق احترام گذاشته بود، قتل‌عام بی‌گناهان هرگز روی نمی‌داد، مسیحیان را خوراک شیر نمی‌کردند، شب سن‌بارتلمی[۱] و قتل‌عام پروتستان‌ها پیش نمی‌آمد، رافضیان را زنده‌زنده طعمهٔ آتش نمی‌کردند، اردوگاه‌های مرگ به‌وجود نمی‌آمد، سانسور نبود، کودکان را در معادن به‌کار نمی‌کشیدند، فاجعهٔ بوسنی روی نمی‌داد.

اما با توجه به این مجموعهٔ غریزیِ ادراک‌هایِ عام و فراگیری که ذکر کردم، چگونه ممکن است حیوانی که اینجا تصویر کرده‌ام، حیوانی همه حیرت و سبعیت، چگونه است که نه‌فقط به‌نحوی قادر است بفهمد که می‌خواهد چه چیزهای معینی را انجام دهد و می‌خواهد چه چیزهایی را به سر او نیاورند، بلکه قادر است این را نیز بفهمد که نباید چیزهایی راکه خوش ندارد به سر او بیاورند، به سر دیگران بیاورد؟ زیرا خوشبختانه باغ عدن به سرعت مسکونی شد و زمانی‌که آن دیگری پا به صحنه می‌گذارد، بُعد اخلاقی نیز وارد عمل می‌شود. هر قانونی چه اخلاقی و چه مدنی روابط شخص با شخص را تنظیم می‌کند، از آن‌جمله رابطه با کسانی که قانون را اِعمال می‌کنند.

---

۱. St. Bartholomew، قتل‌عام پروتستان‌ها در زمان شارل نهم که به دستور کاترین دومدیسی و خاندان گیز در شب ۲۴ اوت ۱۵۷۲ میلادی، در پاریس انجام گرفت. در این شب، جمع عظیمی از پروتستان‌ها به قتل رسیدند و نتیجهٔ مستقیم آن، جنگ داخلی تازه‌ای بود. ــ م.

شما نیز این اعتقاد را به انسان غیرمذهبی پرهیزگار ما نسبت می‌دهید که آن دیگری در درون ماست. این میل یک گرایش مبهم عاطفی نیست، بلکه یک حالت بنیادین است. همان‌گونه که از سکولارترین علوم اجتماعی فراگرفته‌ایم، این آن دیگری است، نگاه خیرهٔ اوست که ما را تبیین و معین می‌کند. همان‌گونه که بدون خور و خواب، حیات ممکن نیست، همان‌گونه نیز بدون نگاه خیره و واکنش آن دیگری نمی‌توان فهمید کی هستیم. حتا کسانی که دست به قتل و تجاوز جنسی و دزدی و تجاوز می‌زنند نیز در لحظه‌های استثنایی دست بدین اعمال می‌زنند، و در بقیهٔ اوقات از دیگران عشق و احترام و ستایش طلب می‌کنند. و حتا از کسانی که قربانی تحقیر و خوارسازی آنان بوده‌اند، در قالب ترس و تسلیم، شناخت و پذیرش طلب می‌کنند. بدون چنین پذیرشی، نوزادِ رهاشده در جنگل انسان نمی‌شود (یا آنکه مثل تارزان در سیمای یک میمون به‌دنبال آن دیگری می‌گردد). اگر در جمعی زندگی کنیم که همه به‌طور هماهنگ، تصمیم گرفته باشند هرگز به ما نگاه نکنند یا به شکلی رفتار کنند که انگار وجود نداریم، به‌احتمال زیاد یا می‌میریم یا دیوانه می‌شویم.

پس چگونه است که پاره‌ای از فرهنگ‌ها قتل و آدمخواری و خوارکردن جسم آدمی را می‌پذیرند، یا در گذشته می‌پذیرفته‌اند؟ به این دلیل ساده که فرهنگ‌ها برداشت خود از «آن دیگری» را به جمع قبیله (یا قومیّت) خود محدود می‌کنند و «بربرها» (بیگانگان) را به چشم غیرانسان نگاه می‌کنند. حتا صلیبیون هم کافران را به دیدهٔ برادرانی نگاه نمی‌کردند که می‌شود آنان را بی‌حد و اندازه دوست داشت. درک و

پذیرش نقشی که آن دیگری ایفا می‌کند، ضرورت حرمت به نیازهای آن دیگری، نیازهایی که بدون برآوردن آنها ادامهٔ حیات برای خودمان میسر نیست، ثمرهٔ پیشرفتی است که هزار سال زمان برده است. حتا فرمان مسیحیت هنگامی اعلام شد و به سختی مورد قبول قرار گرفت که زمان مناسب فرا رسید.

از من سؤال می‌کنید که آیا آگاهی به اهمیت آن دیگری برای من مایهٔ یک بنیان مطلق است یا نه، شالودهٔ استواری برای رفتار اخلاقی است یا نه. در جواب شما می‌توانستم بگویم آنچه شما از آن با بنیان مطلق نام می‌برید هنوز هم نتوانسته است بسیاری از مؤمنان را از ارتکاب گناه باز دارد، آن‌هم درحالی‌که به گناه واقف بوده‌اند، و بحث ما به همین‌جا پایان می‌یافت. حتا در وجود کسانی که تصوری استوار و وحیانی از نیکی دارند، نیز وسوسهٔ گناه در کمین نشسته است. اما بهتر آن می‌بینم که دو داستان خصوصی را عنوان کنم که برای من مایهٔ تأمل بسیار بوده است.

اتفاق اول به نویسنده‌ای مربوط می‌شود که خود را کاتولیک می‌داند ــ گو اینکه به شیوهٔ خاص خود[1] ــ و من نام این نویسنده را آشکار نمی‌کنم، زیرا این داستان را در جریان یک گفت‌وگوی خصوصی برایم تعریف کرده است و من آدم دهان‌لَقی نیستم. جریان مربوط می‌شود به دورهٔ پاپ ژان سیزدهم و این دوست سالخوردهٔ من با شور و شوق حُسن‌های پاپ را می‌ستود و می‌گفت (و به‌وضوح و عمداً متناقض

۱. در اصل به زبان لاتین آمده است: *sui generis*. ــ م.

می‌گفت): «پاپ ژان حتماً ملحد است. فقط آدم‌هایی می‌توانند همنوع خود را تا این حد دوست داشته باشند که به خدا معتقد نباشند!» این تناقض نیز مثل همهٔ تناقض‌ها نطفه‌ای از حقیقت را در خود دارد: چنانچه این ملحد را از محاسبه‌های خود حذف کنیم (چهره‌ای که روان‌شناسی او از دایرهٔ آگاهی من می‌گذرد، چرا که من نیز، مثل کانت، درک نمی‌کنم که چطور ممکن است کسی به خدا اعتقاد نداشته باشد و بتواند معتقد باشد اثبات وجود خدا غیرممکن است، و درعین‌حال سرسختانه معتقد به عدم وجود خدا باشد و عقیده داشته باشد عدم وجود خدا را می‌توان ثابت کرد)، به‌نظرم واضح می‌آید کسی که هرگز تعالی را تجربه نکرده یا آن را از کف داده است، چنین کسی می‌تواند برای زندگی و مرگ خویش معنایی قائل شود، می‌تواند صرفاً با همان عشقی که به دیگران دارد به آرامش برسد، یا با تلاش خود در جهت تضمین زندگیِ قابل زیستن برای دیگران به آرامش برسد، حتا بعد از آنکه خود او دیگر در میان نیست. بی‌تردید غیرمذهبی‌هایی هستند که به‌هیچ‌رو نگران معنابخشیدن به مرگ خود نیستند، و درعین‌حال، کسانی نیز وجود دارند که ادعای ایمان می‌کنند، اما هیچ ابایی ندارند که برای حفظ زندگی خود قلب نوزاد زنده‌ای را از سینه‌اش بیرون بکشند. قدرت نظام اخلاقی را با معیار رفتار قدیسان داوری می‌کنیم و نه آن مفلوکانی که خدایی جز شکم نمی‌شناسند.[۱]

این مطلب مرا به یاد داستان بامزهٔ دوم می‌اندازد. هنوز کم‌سال بودم و کاتولیک، شانزده‌ساله بودم و درگیر نبرد تن‌به‌تنِ کلامی با مردِ آشنایی

---

۱. در اصل به زبان لاتین آمده است: *cuius deus venter est*. ـ م.

شدم که از من بزرگ‌تر بود و بر او برچسب «کمونیست‌بودن»، آن‌هم به مفهوم ترسناک دهۀ ۵۰ خورده بود. گرم که شدم، پرسش بسیار مهمی مطرح کردم: چطور ممکن است مردی مثل او که بی‌دین است، بتواند به مرگ خود، که بدون ایمان مذهبی بی‌معناست، معنایی ببخشد؟ وی پاسخ داد: «قبل از مردن وصیت می‌کنم برایم یک مراسم تشییع همگانی برگزار کنند، و به این طریق با آنکه دیگر وجود ندارم، سرمشقی برای دیگران باقی گذارده‌ام.» گمان می‌کنم شما نیز می‌توانید ایمان عمیق این مرد را به تداوم حیات بستایید و نیز به مفهوم مطلق وظیفه‌ای که به پاسخ او جان می‌بخشید، حرمت بگذارید. همین معناست که سبب می‌شود بسیاری از غیرمذهبی‌ها زیر شکنجه بمیرند و به یاران خود خیانت نکنند و نیز کسان دیگری خود را در معرض ابتلای به طاعون قرار دهند تا بتوانند آلام دیگران را درمان کنند. گاهی تنها همین است که نویسنده را به نوشتن برمی‌انگیزاند و فیلسوف را به فلسفه‌پردازی: هدف گذاشتن پیامی در بطری است، چراکه آنچه شخصی بدان باور دارد و به‌نظر وی زیبا می‌آید، ممکن است به نوعی برای دیگرانی که پس از وی می‌آیند، قابل باور باشد یا به نظرشان زیبا بیاید.

آیا این احساس آن قدر قدرت دارد که بتواند اخلاقی مثل اخلاق معتقدان به اخلاقیات وحیانی را توجیه کند و مثل آن قاطع و انعطاف‌ناپذیر و دارای بنیانی منسجم باشد، مثل اخلاقیات کسانی که به بقای روح، به پاداش و عِقاب معتقدند؟ کوشیده‌ام اصول اخلاقی غیردینی را بر بنیان واقعیت طبیعی جسمانیّت قرار دهم (و بنابراین نتیجۀ یک طرح یزدانی می‌شود که مورد نظر شماست)، و نیز بر مبنای این تصور که تنها حضور آن دیگری است که سبب می‌شود به صورت غریزی

درک کنیم که روح داریم (یا چیزی که کارکردی شبیه روح داشته باشد). چیزی که من به‌عنوان اخلاق غیردینی تعریف کرده‌ام، از احساس و ریشه یک اخلاق طبیعی است، اخلاقی است که حتا دینداران هم آن را انکار نمی‌کنند. آیا غریزهٔ طبیعی، چنانچه به مرحلهٔ پختگی شایسته و خودآگاهی برسد، نمی‌تواند بنیانی باشد که ضمانت کافی در پی داشته باشد؟ البته ممکن است فکر کنیم که شاید انگیزهٔ کافی برای فضیلت وجود ندارد: امکان دارد انسان غیرمذهبی فکر کند شرّی که در خفا مرتکب می‌شود، نادیده می‌ماند. اما این را نیز به‌خاطر داشته باشید که اگر انسان غیرمذهبی فکر کند کسی از آن بالا مواظب او نیست، درعین‌حال درست به‌همین دلیل هم می‌داند هیچ‌کس او را عفو نخواهد کرد. از آنجا که می‌داند خطاکار است، تنهایی وی بی‌کرانه خواهد بود و مرگش نومیدوار. این شخص به‌مراتب بیش از دینداران امکان دارد بکوشد با اعتراف در حضور جمع خود را تطهیر کند؛ این شخص از دیگران طلب عفو خواهد کرد. وی گرفتاری خویش را از کُنه وجود خود می‌شناسد و به‌همین دلیل پیشاپیش می‌داند که باید بر دیگران ببخشاید. چه در غیر این صورت چگونه می‌توان این واقعیت را توجیه کرد که غیرمذهبی‌ها نیز دارای ظرفیت احساس ندامت‌اند؟

من با تعیین تضادی با مرزهای دقیق میان معتقدان به یک خدای متعالی و کسانی که به ایدهٔ یک وجود برتر باور ندارند، موافق نیستم. از یاد نبریم که علم اخلاق اسم مهم‌ترین اثر اسپینوزا[1] است و این کتاب با

---

۱. باروخ بندیکت اسپینوزا (۷۷ـ۱۶۳۲)، فیلسوف هلندی؛ پدر و مادر او یهودی بودند. ـ م.

تعریف اسپینوزا از خدایی آغاز می‌شود که آفریدهٔ خود اوست. این خدای اسپینوزایی، همچنان‌که می‌دانیم، نه متعالی است و نه شخصی. اما حتا خیال یک **ذات** بزرگ و یگانهٔ کیهانی که ما دوباره روزی به درون آن جذب خواهیم شد، می‌تواند زایندهٔ رؤیای مداراگری[1] و نیک‌خواهی باشد، آن‌هم درست به این دلیل که همهٔ ما در کار برقراری توازن و هماهنگی این **ذات** یگانه‌ایم. به‌نظر غیرممکن می‌آید که این **ذات** به‌علت اعمالی که طی هزاره‌ها انجام داده‌ایم، به‌نحوی غنی یا معیوب نشده باشد ــ و به همین دلیل است که ما نگران‌ایم. از این‌رو به خود جرأت داده ادعا می‌کنم (نه فرضیه‌ای متافیزیکی، بلکه صرفاً پذیرشِ محجوبانهٔ این امید که رهای‌مان نمی‌کند) که حتا از این منظر هم می‌توان مسئلهٔ نوعی زندگی پس از مرگ را دوباره مطرح کرد. عالَم الکترونیکِ امروزی به ما می‌آموزد که می‌توان سلسله پیام‌هایی را از یک دستگاه فیزیکی[2] به دستگاه دیگری منتقل کرد، بی‌آنکه خصوصیات ویژهٔ خود را از دست بدهند و حتا به‌نظر می‌رسد از لحظه‌ای که این سلسله‌پیام‌ها از یک دستگاه مادی خارج می‌شوند تا وقتی‌که به دستگاه دیگری می‌رسند، به‌صورت الگوریتم‌هایی که به شکل خاصی غیرمادی‌اند، محفوظ می‌مانند. کسی چه می‌داند، شاید مرگ به‌جای آنکه درون‌پاشی[3] باشد، نوعی برون‌پاشی[4] است ــ ردّ و نقش نرم‌افزاری است (آنچه ممکن است دیگران روح بخوانند) که از جایی میان گرداب‌های کائنات سربرمی‌آورد، نرم‌افزاری که از زیستن ما آفریده شده است، از خاطره‌ها

---

1. tolerance
2. Physical aparatus
3. implosion
4. explosion

و افسوس‌های ما تشکیل شده است، و بدین‌ترتیب رنج و آلام ریشه‌دار و عمیق ماست، یا احساس آرامش به‌خاطر به انجام رساندن وظیفه‌ای و عشق.

می‌گویید بدون وجود سرمشقی که مسیح باشد و بدون کلام مسیح، اخلاق غیرمذهبی فاقد توجیه و حجت بنیادینی است که به آن قدرتی می‌بخشد برآمده از ایمانِ گریزناپذیر محتوم. چرا غیرمذهبی‌ها را از حق برخورداری از سرمشقی که مسیح است و بخشاینده است، محروم می‌کنید؟ از شما کارلو ماریا مارتینی می‌خواهم که به حرمت بحثمان و به حرمت رویارویی‌ای که شما بدان ایمان دارید، ممکن است سعی کنید و لحظه‌ای فکر کنید که خدا وجود ندارد و انسان به‌علت یک واقعهٔ نسنجیده بر زمین پیدا شده و محکوم به فناپذیری است، اما درعین‌حال محکوم است که بدین فناپذیری خویش آگاه باشد و در نتیجهٔ همین آگاهی، انسان در جمع همهٔ جانوران ناتمام‌ترین است (بر من بخشایید که لحن اندوهبار لئوپاردی[1] را به‌کار بردم). و این انسان که در پیِ یافتن شهامت لازم برای رویارویی با مرگ است، از سرِ نیاز موجودی مذهبی می‌شود و سودای پروراندن داستان‌های مناسبی را در سر دارد، داستان‌هایی که بتوانند جهان را تبیین کنند و الگو و انگاره‌ای عرضه کنند که حُکم سرمشق را داشته باشد، و از جمع الگوها و انگاره‌هایی که می‌تواند با تخیّل خویش بپروراند (که تعدادی روشنی‌بخش‌اند، برخی

---

۱. اشارهٔ اکو به **جاکومو لئوپاردی** (Giacomo Leopardi) (۱۸۳۷ـ ۱۷۹۸)، شاعر و دانشور ایتالیایی است که معلول بود (قوز داشت) و بیشتر زندگی ناراحت‌کنندهٔ خود را با یأسی نومیدوار و عشق‌های یک‌طرفه و ناکامی گذراند که بُن‌مایهٔ اشعار غنایی اوست. ـ م.

هول‌آفرین‌اند و برخی به‌شکل رقت‌انگیزی، خود- تسلّی‌بخش‌اند)، در اوج زمان و در لحظه‌ای معین، قدرت دینی و اخلاقی و شاعرانهٔ لازم را برای پروراندن الگویی به هیئت مسیح دارا می‌شود، الگویی برای عشق فراگیر، برای عفو دشمنان خویش، الگویِ جانی که برای رستگاری آن دیگری به هیئت قربانی هولناکی فدا می‌شود. اگر من مسافری بودم که از کهکشان‌های دور دست می‌آمدم و برابر خود گونه‌ای را می‌دیدم که می‌داند چگونه چنین الگویی را بپرورد، اسیر و مسحور می‌شدم، این‌همه قدرت یزدان‌زایی را می‌ستودم، این‌گونهٔ خبیث و بینوا را داوری می‌کردم، گونه‌ای که مرتکب این‌همه اعمال ترسناک شده و تنها به این دلیل از گناهان پاک شده که موفق شده است میل کند و باور کند که این‌همه حقیقت است.

فرضیهٔ مرا رها کنید، آن را به دیگران وانهید. اما قبول کنید که حتا اگر مسیح کسی نبود جز شخصیتی در یک داستان بزرگ، صِرفِ همین واقعیت که موجودات بدون پَر و دوپایی که تنها می‌دانستند که نمی‌دانند، توانستند چنین داستانی را خیال کنند و به آن میل کنند، اعجاز بود (و به شکل معجره‌آسایی پُر رمز و راز)، اعجازی به همان عظمتِ معجزهٔ آن پسرِ خدای راستین که به‌راستی تجسّد یافته است. این رمز و راز طبیعی و زمینی دَمی قدرتِ لرزاندن و نرم‌کردن دل غیرمذهبی‌ها را از دست نمی‌دهد.

و چنین است که معتقدم اخلاق طبیعی (که به خاطر دین‌پرستی عمیقی که به آن جان می‌دهد سزاوار احترام است) از نظر بنیادی می‌تواند با اصول اخلاقیاتی برابری کند که بر شالودهٔ ایمان به تعالی شکل

گرفته‌اند، ایمانی که تنها به یک چیز نظر دارد و آن اینکه اصول طبیعی به امید رستگاری بر دل ما حک شده‌اند. اگر هنوز هم امور جزئی‌تری وجود داشته باشند ــ و وجود دارند ــ که دارای هماهنگی نیستند، همان اتفاق نیز در رویارویی ادیان مختلف روی می‌دهد. و آنچه در تعارض‌ها و مجادله‌های ایمان باید حاکم باشد، محبت است و دوراندیشی.

اومبرتو اکو

نشر نی منتشر کرده است:

دین • عرفان

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم	قیمت (تومان)
ارتداد در اسلام	عیسی ولایی	۱۶۰۰
المعیار والموازنه	ابوجعفر اسکافی / محمود مهدوی دامغانی	۹۸۰
امامیه و سیاست (در نخستین سده‌های غیبت)	محمدکریمی زنجانی اصل	۱۸۰۰
این برگ‌های پیر (مجموعهٔ بیست اثرچاپ‌ناشدهٔ فارسی از قلمرو تصوف)	نجیب مایل هروی	۴۵۰۰
ثمرات، چهل حدیث نبوی	حسن نیّری تهرانی	۶۰۰
خاصیت آینگی (نقدحال، گزارهٔ آرا و گزیدهٔ آثار فارسی عین‌القضاة همدانی)	نجیب مایل هروی	۲۵۰۰
رابطه دین و سیاست	ایرج میر	۲۰۰۰
شرح نهج‌البلاغه (دورهٔ ۸جلدی)	ابن ابی‌الحدید / محمود مهدوی دامغانی	۱۷۰۰۰
صحیفهٔ سجادیه	اسدالله مبشری	۲۸۰۰
فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول	عیسی ولایی	۱۸۵۰
کتابهایی از عهد عتیق (بر اساس کتاب مقدس اورشلیم)	پیروز سیار	۵۸۰۰

فلسفه • فلسفهٔ سیاسی

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم	قیمت (تومان)
از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم	لارنس کهون / گروه مترجمان	۶۵۰۰
انسان پاره‌پاره	نیکلا گریمالدی / عباس باقری	۱۲۰۰
اندیشهٔ عدم خشونت	رامین جهانبگلو	۷۵۰
ایران روح یک جهان بی‌روح	میشل فوکو / نیکو سرخوش، افشین جهاندیده	۱۲۰۰
تأملات دکارتی (مقدمه‌ای بر پدیده‌شناسی)	ادموند هوسرل / عبدالکریم رشیدیان	۲۰۰۰
تأملات هگلی (درس‌هایی دربارهٔ پدیدارشناسی ذهن هگل)	رامین جهانبگلو	۱۰۰۰
تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم(۱) اندیشه‌های مارکسیستی	حسین بشیریه	۲۵۰۰
تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم(۲) لیبرالیسم و محافظه‌کاری	حسین بشیریه	۲۰۰۰
تاگور وجدان بشر	رامین جهانبگلو / خجسته کیا	۵۰۰
ترس و لرز	سورن کیرکگور / عبدالکریم رشیدیان	۹۵۰
تساهل (در تاریخ اندیشهٔ غرب)	ژولی سادل ژاندرون / عباس باقری	۱۸۰۰
حقیقت‌ها و آزادی	رمون پولن / عباس باقری	۸۰۰
درآمدی بر اندیشه‌ی پیچیده	ادگار مورن / افشین جهاندیده	۹۵۰
راهنمایی مقدماتی بر پساساختارگرایی و پسامدرنیسم	محمدرضا تاجیک	۲۲۰۰

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم	قیمت (تومان)
سرچشمه‌های دانائی و نادانی	کارل پوپر / عباس باقری	۶۰۰
سرگذشت سوررنالیسم	آندره برتون / عبدالله کوثری	۲۵۰۰
سوژه، استیلا و قدرت در نگاه هورکهایمر، مارکوزه، هابرماس و فوکو	پیتر میلر / نیکو سرخوش و افشین جهاندیده	۲۶۰۰
سیاست اطاعت، رساله درباره بردگی اختیاری	اتین دولا بوئتی / علی معنوی	۵۰۰
شوپنهاور و نقد عقل کانتی	رامین جهانبگلو / محمد نبوی	۷۵۰
عقل مذکر (مردانگی و زنانگی در فلسفهٔ غرب)	ژنویو لوید / محبوبه مهاجر	۱۳۵۰
علم، شبه‌علم و علم دروغین	هانری ژری- ارس / دکتر عباس باقری	۷۵۰
علم و جامعه‌شناسی معرفت	مایکل مولکی /کچوییان	۸۵۰
علم و اعتقاد	آلبر ژاکار، ژاک لاکاریر / عباس باقری	۱۰۰۰
فیلسوفان بزرگ یونان باستان	لوچانو دِکرِشِنزو / عباس باقری	۱۴۵۰
قدرت و حاکمیت (در تاریخ اندیشهٔ غرب)	سلین اسپکتور / عباس باقری	۲۲۰۰
گاندی و ریشه‌های فلسفی عدم خشونت	رامین جهانبگلو / هادی اسماعیل‌زاده	۱۸۰۰
گفت‌وگو با بورخس	ریچارد بورجین /کاوه میرعباسی	۳۲۰۰
لویاتان	توماس هابز / حسین بشیریه	۳۹۰۰
مراقبت و تنبیه (تولد زندان)	میشل فوکو / افشین جهاندیده، نیکو سرخوش	۲۸۰۰
مردم سالاری (درتاریخ اندیشهٔ غرب)	برونو برناردی / عباس باقری	۲۲۰۰
میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنیوتیک	پل رابینو، هیوبرت دریفوس/حسین بشیریه	۲۲۵۰
نقد قوهٔ حکم	ایمانوئل کانت / عبدالکریم رشیدیان	۳۸۰۰
نقش روشنفکر	ادوارد سعید / حمید عضدانلو	۱۲۰۰
وجدان زندگی (گفت‌وگو با جورج استاینر)	رامین جهانبگلو، پروین ذوالقدری	۱۰۰۰
هگل و اندیشهٔ فلسفی در روسیه (۱۸۳۰ــ۱۹۱۷)	گی پلانتی - بونژور / محمدجعفر پوینده	۲۲۰۰
یورگن هابرماس	رابرت هولاب / حسین بشیریه	۱۰۰۰

سیاست • تاریخ سیاسی

از دنیای شهر تا شهر دنیا	سیدمحمد خاتمی	۲۰۰۰
اسرار کودتا (CIA)	حمید احمدی	۱۱۰۰
افغانستان (پنج سال سلطهٔ طالبان)	وحید مژده	۱۴۰۰
امنیت بین‌الملل	گروه نویسندگان / علیرضا طیب	۱۴۰۰
ایده‌های ژئوپولیتیک و واقعیت‌های ایرانی	پیروز مجتهدزاده	۲۵۰۰
برای تاریخ • گفتگو با سعید حجاریان	عمادالدین باقی	۲۰۰۰

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم	قیمت (تومان)
بنیادهای علم سیاست	عبدالرحمن عالم	۲۰۰۰
بهای آزادی (دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژهٔ روحانیت)	زهرا رودی	۹۰۰
تجربهٔ بازی سیاسی در میان ایرانیان	محمدرضا تاجیک	۱۸۰۰
تضاد دولت وملت (نظریهٔتاریخ‌وسیاست درایران)	محمدعلی همایون‌کاتوزیان/علیرضا طیب	۲۶۰۰
تروریسم	سلسله مقالات /علیرضا طیب	۳۰۰۰
جستارهایی دربارهٔ تئوری توطئه در ایران یرواند آبراهامیان، احمد اشرف، محمدعلی همایون کاتوزیان / محمد ابراهیم فتاحی		۱۴۰۰
جهانی‌شدن، فرهنگ، هویت	احمدگل‌محمدی	۲۲۰۰
جنبه‌های سیاسی زبانشناسی	فردریک جی نیومایر / اسماعیل فقیه	۷۵۰
جنگ بوش‌ها	اریک لوران / سوزان میرفندرسکی	۱۵۰۰
چالش مذهب و مدرنیسم در ایران نیمهٔ اول قرن بیستم	مسعود کوهستانی‌نژاد	۳۲۰۰
حقیقت‌ها و مصلحت‌ها● گفتگو با هاشمی رفسنجانی	مسعود سفیری	۱۰۰۰
حکومت ولایی	محسن کدیور	۲۲۰۰
خاورمیانه (۲۰۰۰ سال تاریخ از ظهور مسیحیت تا امروز)	برنارد لوئیس / حسن کامشاد	۳۸۰۰
دیروز، امروز و فردای جنبش دانشجویی	مسعود سفیری	۱۰۰۰
سه پاسخ	مسعود سفیری	۷۰۰
سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران	روح‌ا... رمضانی / علیرضا طیب	۱۶۰۰
فرهنگ لغات و اصطلاحات سیاسی	مهدی نوروزی خیابانی	۲۵۰۰
کالبدشکافی خشونت	مسعود سفیری	۱۱۰۰
مقدمات سیاست	استیون تانسی / هرمز همایون‌پور	۲۵۰۰
موج چهارم	رامین جهانبگلو / منصور گودرزی	۳۰۰۰
نظارت برانتخابات (بحثی حقوقی پیرامون نظارت استصوابی و قانون انتخابات)	امیرحسین علینقی	۶۵۰
نظریه‌های دولت	اندرو وینسنت / حسین بشیریه	۲۰۰۰
نظریه‌های دولت در فقه شیعه	محسن کدیور	۹۵۰

جامعه‌شناسی ● مردم‌شناسی ● روانشناسی اجتماعی

آرمانشهر (در اندیشهٔ ایرانی)	حجت‌الله اصیل	۱۵۰۰
آینده کار	جیمز رابرتسون / مهدی الوانی، حسن دانایی	۱۲۰۰
استدلال آماری در جامعه‌شناسی	مولر، شوسلر، کوستنر / هوشنگ نایبی	۳۲۰۰
افکار عمومی	ژودیت لازار / مرتضی کُتبی	۱۴۵۰
اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی	پیتر کیویستو / منوچهر صبوری کاشانی	۱۲۵۰

نام‌کتاب	نویسنده/مترجم	قیمت (تومان)
انسان و ادیان	میشل مالرب / مهران توکلی	۳۰۰۰
انسان‌شناسی سیاسی	کلود ریویر / ناصر فکوهی	۲۸۰۰
بنیادهای نظریهٔ اجتماعی	جیمز کلمن / منوچهر صبوری	۱۷۵۰
پیمایش در تحقیقات اجتماعی	دی. ای. د واس / هوشنگ نایبی	۲۵۰۰
تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی	ناصر فکوهی	۳۲۰۰
تجدد و تشخص (جامعه و هویت شخصی در عصر جدید)	آنتونی گیدنز / ناصر موفقیان	۲۸۰۰
تغییرات اجتماعی	گی روشه / منصور وثوقی	۱۲۰۰
جامعه‌شناسی	آنتونی گیدنز / منوچهر صبوری	۴۸۰۰
جامعه‌شناسی خودکامگی	علی رضاقلی	۱۶۰۰
جامعه‌شناسی سیاسی	حسین بشیریه	۲۰۰۰
جامعه‌شناسی زنان	پاملا آبوت، کلر والاس / منیژه نجم عراقی	۲۴۰۰
جامعه‌شناسی نخبه‌کشی	علی رضاقلی	۱۴۰۰
جامعه‌شناسی نظم	مسعود چلبی	۳۲۰۰
جامعه‌های انسانی	پاتریک نولان، گرهارد لنسکی / ناصر موفقیان	۳۵۰۰
جای پای زروان (خدای بخت و تقدیر)	هوشنگ دولت‌آبادی	۹۰۰
حاکمان (مبارزات طبقاتی در شوروی ۱۹۳۰ــ۱۹۴۱)	شارل بتلهایم / ناصر فکوهی	۲۸۰۰
درآمدی بر انسان‌شناسی	کلود ریویر / ناصر فکوهی	۲۰۰۰
دنیای ۲۰۰۰ (سیاست، اقتصاد و فرهنگ در قرن بیست و یکم)	جان نیزبیت، پاتریشیا آبردین / ناصر موفقیان	۲۰۰۰
ده پرسش از دیدگاه جامعه‌شناسی	جوئل شارون / منوچهر صبوری	۲۰۰۰
ذهن بی‌خانمان (نوسازی و آگاهی)	پیتر برگر، بریجیت برگر، هانسفرید کلنر / محمد ساوجی	۲۲۰۰
راهنمای سنجش و تحقیقات اجتماعی	دلبرت میلر / هوشنگ نایبی	۴۵۰۰
زن و فرهنگ (مقالاتی در بزرگداشت مارگارت مید)	گروه مترجمان/ محمد میرشکرایی، علیرضا حسن‌زاده	۵۹۰۰
سال‌های گورباچف («انقلاب سوم» یا پرسترویکا)	شارل بتلهایم / ناصر فکوهی	۱۸۰۰
سرمایه‌داری و حیات مادی	فرنان برودل / بهزاد باشی	۲۰۰۰
سرمایه‌داری و آزادی	میلتون فریدمن / عبدالرضا رشیدی	۱۶۰۰
سیاست، جامعه‌شناسی و نظریهٔ اجتماعی	آنتونی گیدنز / منوچهر صبوری	۱۸۰۰
عقل سلیم علم	جیکوب برونوسکی / کامبیز عزیزی	۷۵۰
علوم انسانی: گسترهٔ شناخت‌ها	ژان فرانسوا دورتیه/کتبی، فکوهی، رفیع‌فر	۳۴۰۰
فرهنگ شرق و غرب (تحلیل تاریخ از دیدگاه روانشناسی)	مرتضی رهبانی	۱۲۵۰